دولة الإمارات العربية المتحدة

دبي



مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية



إسلامية فكرية محكّمة

العدد السابع و العشرون

ربيع الآخر ١٤٢٥ هـ - يونيو ٢٠٠٤م

كُلِّيَّةُ الدِّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة في سطور

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رافد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصة من أبناء هذا البلد آمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة، وجسّدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.
- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥ م لسنة ١٩٩١ م بتاريخ ٩/ ٧/ ١٩٩١م بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.
- وبتاريخ ٢/ ٤/ ١٤١٤هـ الموافق ١٨/ ٩/ ١٩٩٣م أصدر معالي سموّ الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٣م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.
- ثمّ أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٤م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.
- ثمّ صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصّص.
- ضمّت الكلية في العام الجامعي الثامن عشر ١٤٢٤/١٤٢٥هـ الموافق ٢٠٠٣/٢٠٠٤م (٩١٠) طالب (٢٢٠٦) طالبة.
- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ٢٦/١٢/١٩٩٢م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي.
- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ٢٩/١٠/١٤١٣هـ. الموافق ٢١/٤/١٩٩٣م.
- ستحتفل الكلية هذا العام ٢٠٠٣/٢٠٠٤م بتخريج الدفعة الثانية عشرة من الطلاّب والدفعة الحادية عشرة من الطالبات في تخصّص الدراسات الإسلامية، والدفعة الرابعة من طالبات اللغة العربية. وقد بلغ إجمالي عدد الخريجين والخريجات منذ إنشاء الكليّة (٥٣٦) خريجًا و(٢٤٨٦) خريجة.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة

أنشىء قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٥/١٩٩٦م ليحقّق غرضًا ساميًا وهدفًا نبيلاً، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمّق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصّة الطالبات.

يخوّل البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية واللغة العربية والتسجيل فيما بعد في برنامج الدكتوراه في الفقه الإسلامي الذي سيشرع فيه بدءاً من العام الدراسي ٢٠٠٤/٢٠٠٥م.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصّص.

كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه الإسلامي) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذا التخصّص.

(يتبع في صفحة الغلاف الداخلي الأخيرة)



مَجلَّـة
كُلِّيَّةِ الدِّراساتِ الإِسلاميَّةِ والعربيَّةِ

إسلاميّة، فكريّة، محكّمة
نصف سنويّة

العدد السابع والعشرون
ربيع الآخر ١٤٢٥ هـ - يونيو ٢٠٠٤م

ردمد: ١٦٠٧-٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]


بسم الله الرحمن الرحيم



* ما يُنْشَرُ في المجلَة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلَة أو اتّجاهها.

ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصّة بالمجلّة باسم رئيس التّحرير إلى العنوان الآتي:

مجلّة كُلّيّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة

ص.ب: ٣٤٤١٤

دبي، دولة الإمارات العربيّة المتّحدة

هاتف: ٣٩٦١٧٧٧ (٤ ٩٧١+)، فاكس: ٣٩٦١٢٨٠ (٤ ٩٧١+)

أو البريدالإلكتروني: lascm@emirates.net.ae

الاشتراك السّنويّ
الاشتراك السّنوي في المجلّة متضمّنًا أُجور البريد:
١٠٠ درهم (للمؤسّسات والدّوائر الحكوميّة).
٥٠ درهمًا (للأفراد)
٢٥ درهمًا (للطّلبة والطّالبات داخل الدّولة).
يرسل على شكل صك أو حوالة مصرفيّة على حساب رقم: (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦)، بنك المشرق، دبي، ثمّ يرسل إلى المجلّة إشعارٌ بالتّحويل.
١٥ درهمًا أو ما يعادلها ثمن النسخة الواحدة للجمهور

طبيعة المجلّة وأهدافها:

١- تُعْنَى المجلّةُ بنشر البحوث العلميّةِ الجادّةِ المبتكرة الّتي يعدُّها المتخصصون في الدّراسات الإسلاميّةِ واللغة العربيّةِ بمختلف فروعهما وتخصّصاتهما، من أجل إثراء البحث العلميّ في هذين المجالين.

٢- تهدف المجلّةُ إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدّة في إطار الشّريعة الإسلاميّةِ، ولا سيّما ما يختصُّ منها بدولة الإمارات العربيّة المتّحدة ومنطقة الخليج والعالمين العربيّ والإسلاميّ.

٣- تهدف المجلّة إلى توطيد الصّلاتِ العلميّةِ والفكريّةِ بين كليّة الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ بدبي ونظائرها في الجامعات الخليجيّةِ والعربيّةِ والإسلاميّةِ والعالميّةِ.

٤- إتاحة فرص النّشر العلميّ والنّموّ المعرفيّ لأعضاء هيئة التّدريس بالكلّيّةِ.

٥- متابعة اتجاهات الحركة العلميّةِ ورصد إنجازاتها في نطاق الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ عن طريق التّعريف بالكتب والتّرجمات الحديثة في مجالي الدّراسات الإسلاميّةِ والعربيّةِ، والرّسائل الجامعيّةِ الّتي تقدّم للجامعات الخليجيّةِ والعربيّةِ والإسلاميّةِ والعالميّةِ، والمؤتمرات والندوات العلميّةِ المتخصّصة في الدراسات الإسلاميّةِ واللغة العربيّةِ، إضافة إلى مراجعات لكتب شرعيّة معاصرة، وأخبار التّراث الفكريّ الإسلاميّ.

٦- نشر الفتاوى الشّرعيّةِ المعاصرة، والتّعليقات على القضايا العلميّةِ، إضافة إلى مقتطفات من محاضرات الموسم الثّقافيّ، وبعض أخبار الكليّةِ.

٧- إتاحة فرص التّبادل العلميّ مع المجلات العلميّةِ الّتي تصدرها الكليّات المماثلة في الجامعات الأخرى على مستوى العالم.

٨ـ تخضع البحوث المقدَّمة إلى المجلَّة للتَّقويم والتَّحكيم حسب القواعد والضَّوابط الَّتي تلتزم بها المجلَّة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشَّريعة الإسلاميَّة واللغة العربيَّة، قصد الارتقاء بالبحث العلميّ في مجال الدّراسات الإسلاميَّة والعربيَّة خدمةً للأمَّة ورفعاً لشأنها، ومن تلك القواعد عدمُ معرفة المحكّمين أسماءَ الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماءَ المحكّمين سواء وافق المحكّمون على نشر البحوث من غير تعديل أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنَّشْر.

٩ـ لائحة المحكّمين الداخليين والخارجيّين تعدُّ بالتَّعاون مع الأقسام العلميَّة والكليَّات والجامعات المماثلة، ويتمُّ تجديدها سنوياً.

١٠ـ تصرف مكافآت المحكّمين حسب اللوائح المعمول بها في الكليَّة.

قواعد النَّشر

١- أن تكونَ البحوثُ أصيلةً، ومبتكرةً، وذاتَ صلة بالدِّراسات الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ بفروعها.

٢- أن يتَّصفَ البحث بالموضوعيَّةِ، والشُّمولِ، والعمقِ، والإثراءِ المعرفيِّ.

٣- أن يَنْصَبَّ البحثُ المقدَّم في الدِّراسات الإسلاميَّةِ على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة، وإيجاد الحلول العلميَّة والعمليَّة لها في الشَّريعةِ الإسلاميَّةِ.

٤- ألاَّ يكون البحث جزءاً من رسالة الماجستير أو الدكتوراه الَّتي أعدَّها الباحث، وألاَّ يكون قد سبق نشره على أيِّ نحو كان، ويشمل ذلك البحوث المقدَّمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك الَّتي سبق تقديمها للجامعات أو النَّدواتِ العلميَّةِ وخلافها، ويثبت ذلك بإقرار بخطِّ الباحث وتوقيعه.

٥- يجب أن يراعى في البحوث المتضمِّنة لنصوص شرعيَّة ضبطها بالشَّكل مع الدِّقَّة في الكتابة، وتوثيق الآيات القرآنيَّة وتخريج الأحاديث النبويَّة الشَّريفة.

٦- يجب أن يكون البحث سليماً خالياً من الأخطاء اللغويَّة والنحويَّة، مع مراعاة علامات التَّرقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربيِّ، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٧- يجب اتِّباع المنهج العلميِّ من حيث الإحاطةُ، والاستقصاءُ، والاعتماد على المصادر الأَصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع إلى غير ذلك من القواعد المرعيَّة في البحوث العلميَّة، مع مراعاة أن تكون مراجع كلِّ صفحة وهوامشها أسفلها.

٨- بيان المصادر والمراجع العلميَّة ومؤلِّفيها في نهاية كلِّ بحث مرتَّبة ترتيباً هجائياً مع بيان جهة النَّشر وتاريخه.

٩- على الباحث أن يختم بحثه بخلاصة تبيِّن النتيجة والرأي أو الآراء الَّتي تضمَّنها.

١٠- أن يكون البحث مكتوباً بالحاسوب أو الآلة الكاتبة، وأن تكون الكتابة على وجه واحد من الورقة.

١١- يلتزم الباحث أن يرسل إلى المجلَّة بأربع نسخ من البحث.

١٢- تقبل البحوث باللغة العربيّة أو الإنجليزية، على ألا يزيد حجم البحث على خمسين صفحة.

١٣- على الباحث أن يرفق ملخّصاً لبحثه باللغتين العربيّةِ والإنجليزيّةِ بما لا يزيد على صفحة واحدة.

١٤- على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّناً اسمه الثُّلاثيُّ ودرجته العلميَّة، ووظيفته ومكان عمله من قسم وكليّة وجامعة، إضافة إلى عنوانه.

١٥- يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثيّة، وفي هذه الحالة تُتَّبَعُ القواعدُ العلميَّةُ المعروفة في تحقيق التُّراث، وتُرفَقُ بالبحث صورٌ من المخطوط المحقَّقِ.

أولويَّة النَّشْر:

يراعى في أولويَّة النشر ما يأتي:

أ ـ البحوث المعدَّة من أعضاء هيئة التَّدريس بكليَّةِ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ بدبي.

ب ـ تاريخ وصول البحث إلى رئيس تحرير المجلَّة، وأسبقيَّة تقديم البحوث الَّتي يتم تعديلها.

ج ـ تنويع البحوث موضوعاً وأشخاصاً ما أمكن ذلك.

ملاحظات:

١ـ ما يُنْشَرُ في المجلّة من آراءٍ يُعَبِّرُ عن فكر أصحابها، ولا يُمَثِّلُ رأي المجلَّة أو اتِّجاهها.

٢ـ ترتيب البحوث في المجلّة يخضعُ لاعتباراتٍ فنيَّةٍ.

٣ـ لا تُرَدُّ البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، نُشِرَتْ أم لم تُنْشَرْ.

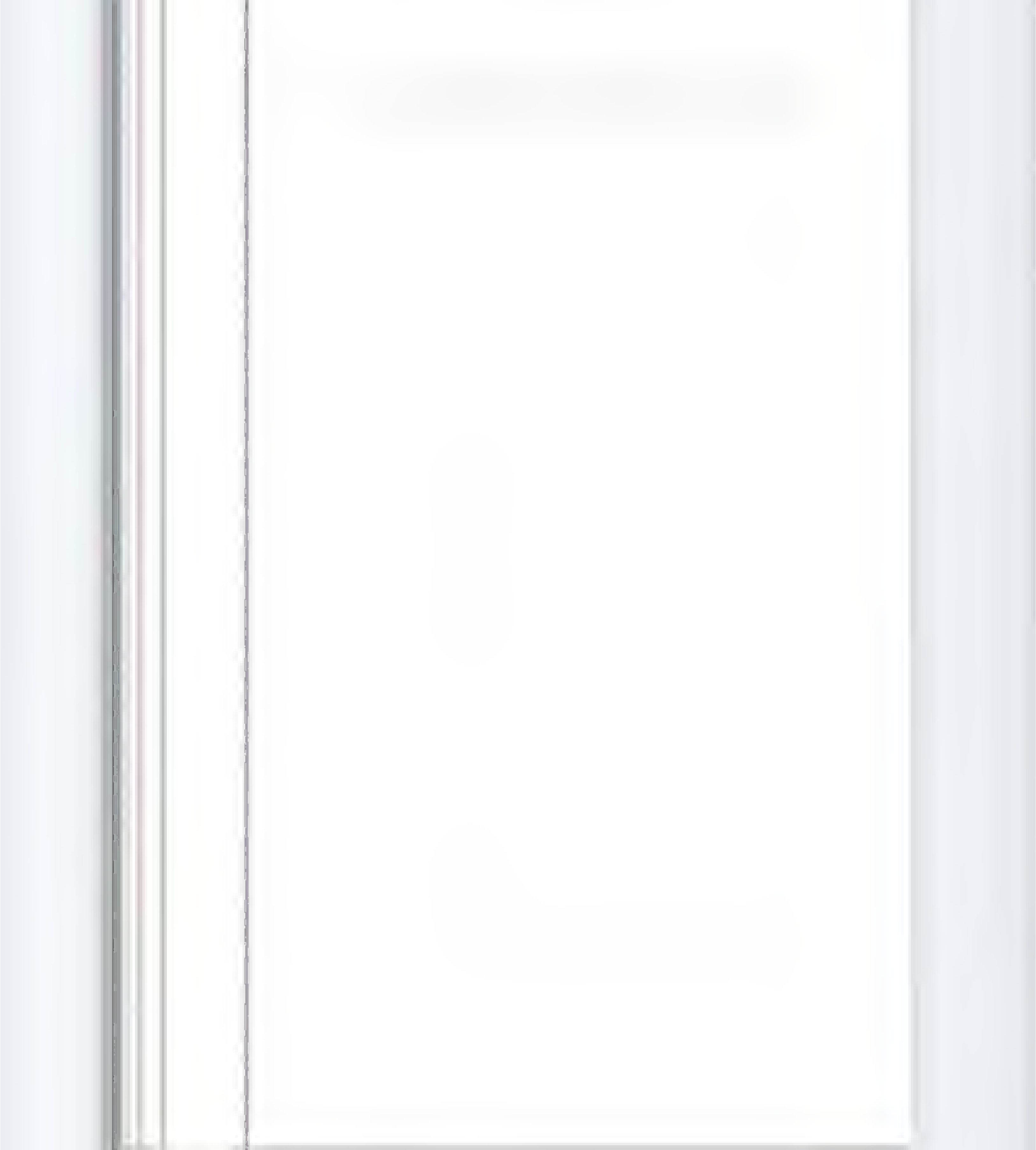
٤ـ لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلَّة إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٥ـ تستبعد المجلَّة أيَّ بحث مخالف للشُّروط المذكورة.

٦ـ تدفع المجلَّة مكافآت مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أيِّ أعمال فكريَّة.

٧ـ يُعْطَى الباحثُ نسخة واحدة من المجلَّة، وخمس عشرة فصلةً من بحثه.

المحتويات



بســـــم الله الرحمن الرحيم

«الافتتاحية»

قد يُضاء درب السالك بشمعة، وقد يُنار عقل السامع بكلمة: فالنور، ولو كان شعاعا، يبدد الظلمة، ويزيل العتمة، والكلمة الهادفة تبعد عن الهوى، وتكون نتيجة من نتائج الفكر النيّر والعمل الخيّر، وقديمًا قالوا:

إنارة العقل مكسوف بطوع هوى

وعقل عاصي الهوى يزداد تنويرا

وقد يكون النور سنًا باهرًا، والكلمة قد تفضي إلى كلمات وسطور وجمل مرصوفة في ضمائم سياقية تتألف فيها القرائن المقامية والمقالية.

والباحث الحصيف، والقاريء المتعمق، عندما يقف على محتوى هذا العدد من مجلتنا ـ مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية. يلحض أنّ هدفها نبراس يتحقق بفيض أفكار انبجست أبحاثًا رسمت سبيلاً نيَرة لناشدي الثقافة ومحبي المعرفة نذكر منها:

١- ترسيخ الثقافة الإسلامية:

اعتمدت توجهات مجلتنا منذ صدورها نهجًا مهمته ربط هذا الجيل بثقافته الإسلامية الراسخة، وعقيدته السمحاء، ومحجته البيضاء، وتراثه الذي كوّن حضارة منذ أربعة عشر قرنًا ويزيد أضاءت العالم الذي كان يرزح في ظلمات الجهالة، فكانت هدى للعالمين.. وأسهمت بحوث مجلتنا في رفد هذه الثقافة في مجال العقيدة والتوحيد، ومقاصد الشريعة وأصول الفقه، وفقه العبادات وعلوم الحديث.

٢- كنا نقرأ قديمًا عن حضارات سارت ثم بادت وقد ينطبق هذا على بعض الحضارات، ولكن الحضارة الإسلامية تربط حاضر العالم الإسلامي بماضيه فكرًا وأصالة،

ونتاجًا تزخر به مكتبات العالم ودورها الثقافية، ومجلتنا تُعنى بكشف هذه النفائس، ونشرها، وتحقيق نصوصها، والتعليق عليها، وهذا يشكّل امتدادًا حضاريًا يعتز به كل غيور على دينه وثقافته، وأصالته.

٣- تُعنى مجلتنا بالعلوم العربية في مجالاتها المتعددة كالنحو واللغة والأدب والبلاغة، وفنونها الشعرية والنثرية، والهدف من نشر نتائج الفكر في علوم العربية تنمية الملكة اللسانية، والكشف عن وجوه الاستعمالات الصحيحة، والوقوف على آراء أسلافنا الجهابذة، وعلمائنا الأفذاذ.

٤- قد يكتب موضوع يتناول تراثنا أو قضايانا المعاصرة بلغة أجنبية، وهذا توجه رسمته المجلة منذ حين، وهدفه مخاطبة غير الناطقين بالعربية ليستبينوا قضايا أمتنا، ويقفوا على أسس حضارتنا، ويطلعوا على عوامل نهوض رقعتنا التي شرفها الله تعالى بالرسالات السماوية..

وقد حوت مجلتنا خلال مسيرتها الحافلة أبحاثًا حاول مبدعونا الالمام بهذه الجوانب، وعدتهم فكر ثاقب، وعقل راجح، ونظر صائب.

وإننا لنفخر بكثرة الأبحاث التي ترد إلى هيئة تحرير المجلة من الأمصار العربية والإسلامية، وأصحابها من أهل العلم والمعرفة، لأن إبداعهم ينمّي فينا الثقة، ويولد الاعتزاز، ويرسخ في نفوسنا القناعة بأن هذه الأمة لا تعدم رجال الفكر والقلم في كل عصر وأوان..

أعزاءنا القراء.. هذه سطور كتبت افتتاحية لهذا العدد ـ السابع والعشرين ـ الذي يطل علينا حافلاً بنتاج القرائح، والأمل معقود على بلوغ أهداف نرجو تحقيقها، وغايات تسعى إلى إنجازها.

وعلى الله قصد السبيل

رئيس التحرير

البحوث



موقف الفرّاء من القراءات المتواترة في كتابه معاني القرآن

الدكتور

محسن هاشم درويش*

* أستاذ القراءات المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية – دبي



ملخص البحث:

هذا البحث هو بحث وصفي تحليلي، يبين موقف أبي زكريا الفراء من القراءات المتواترة، في كتابه (معاني القرآن) الذي يُعدُّ مصدراً أساسيًا من مصادر الدراسات اللغوية القرآنية، وقد تبين في ثنيات البحث أنَّ للفراء مواقف متباينة تجاه القراءات القرآنية المتواترة، وذلك من حيث القبول أو الترجيح والمفاضلة بين القراءات أحياناً، أو ردها أحياناً أُخرى، وخُتم البحث بخاتمة مهمة تبين أهمية القراءات المتواترة في الدرس اللغوي، ولا سيما عند تقعيد القواعد، وما ينبغي أن يكون عليه الباحث في بحثه إزاء القراءات المتواترة.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد

فهذا بحث حاولت فيه تسليط الضوء على موقف عالم نحوي كبير هو أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، من القراءات القرآنية المتواترة. وقد انجلت صورة هذا الموقف من خلال البحث في أن للفراء ثلاثة مواقف متباينة هي: موقف الاستشهاد بالقراءة والاحتجاج بها وتوجيهها، ثم موقف ترجيح إحدى القراءتين على الأخرى، ثم موقف في تضعيف القراءة وتوهينها، بل الطعن فيها وفي ناقليها من الأئمة القراء العشرة المعروفين، على أن نُصوصَ هذا الموقف قليلة مقارنة بالموقفين السابقين.

ولقد عقدت هذه الدراسة حول القراءات القرانية المتواترة والذب عنها ليس غير، ومن ثَمَّ تأتي دقة المصطلح وأهمية الموضوع، وذلك لأن القراءة المتواترة عظيمة الخطر، جسيمة القدر، لا يجوز إنكارها، ولا يُعذر مضعّفها، ولا يُسامح المتقوّل فيها، لأن إجماع الأمة قد انعقد عليها، وتأتّى من قِبَلها.

وأنبه هنا على أمر جد مهم وهو أن الباحث في موضوع القراءات المتواترة، ينبغي عليه ألا يجعل جل اهتمامه ذاهبًا إلى أن يقول. إن منهج الكوفيين متسامح تجاه القراءات، ومنهج البصريين متشدد إزاءها، بقدر ما يهمه الدفاع عن القران الكريم وقراءاته المتواترة، وأنه لا يجوز لأحد من الناس كائناً من كان أن يردُ قراءة قرانية متواترة، سواء أكان كوفياً أم بصرياً أم أندلسياً.

وقد اقتضى البحث أن يكون في مبحثين:

الأول: في إعطاء نبذة يسيرة عامة عن تعريف القراءات وشروطها وفوائد تعددها.

والمبحث الأخر: خُصّص لبيان مواقف الفراء المختلفة من القراءات المتواترة التي أشرت إليها أنفاً، وذلك في ضوء نماذج مختارة من كتابه الماتع (معاني القرآن).

والله تعالى أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، إنه سميع مجيب.

المبحث الأول

نبذة عامة عن تعريف القراءات
وشروطها وفوائد تعددها

١) تعريف القراءات لغةً واصطلاحاً:

القراءات في اللغة: جمع قراءة، وهي مصدر قرأ، يقال: قرأ فلان، يقرأ، قراءةً وقرآناً، بمعنى: تلا، فهو قارئ، وجمع (القارئ): قَرَأَة، وقُرّاء[١]

أما في الاصطلاح : فالقراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها، في اللغة والإعراب، والحذف والإثبات، والتخفيف والتشديد، والفصل والوصل ونحو ذلك، مع عزو كل وجه لناقله[٢].

٢) أما شروط القراءات وما يُقبل منها وما لا يُقبل: فيحدثنا عن ذلك إمام من أئمة القراءة، ألا وهو أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ) فيقول في ذلك «فإن سأل سائل فقال. فما الذي يُقبل من القراءات الان فيُقرأ به، وما الذي لا يُقبل ولا يُقرأ به، وما الذي يُقبل ولا يُقرأ به؟

فالجواب أن جميع ما روي من القراءات على ثلاثة أقسام **قسم يُقرأ به اليوم** وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال، وهي أن ينقل عن الثقات إلى النبي ﷺ، ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن شائعاً، ويكون موافقاً لخط المصحف، فإذا اجتمعت فيه هذه الخلال الثلاث قُرئ وقُطع على مُغيّبه وصحته وصدقه[٣]، لأنه أخذ عن

إجماع من جهة موافقته لخط المصحف، وكفر من جحده.

(١) ينظر: اللسان والقاموس والصحاح مادة (قرأ)

(٢) ينظر: منجد المقرئين ص٣، لطائف الإشارات ١/ ١٧٠، البدور الزهراء ص٧.

(٣) ينظر: الإبانة عن معاني القراءات ص٦٧

والقسم الثاني: ما صح نقله عن الآحاد، وصح وجهه في العربية، وخالف لفظه خط المصحف، فهذا يُقبل، ولا يُقرأ به لعلتين إحداهما أنه لم يوجد إجماع، إنما أُخذ بأخبار الآحاد، ولا يثبت قرآن يُقرأ به بخبر الواحد.

والعلة الثانية أنه مخالف لما قد أُجمع عليه، فلا يقطع على مُغَيّبه وصحته، وما لم يقطع على صحته لا تجوز القراءة به، ولا يكفر من جحده، وبئسما صنع إذ جحده.

والقسم الثالث: هو ما نقله غير ثقة، أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية، فهذا لا يُقبل، وإن وافق خط المصحف»[4].

لكن مكيًّا رحمه الله – لم يبين بوضوح في حديثه عن القسم الأول المقبول من القراءات ما صورة نقل الثقات للقراءة هل هي أحاد ثقة عن ثقة، أم يُكتفى فيها بالشهرة والاستفاضة، أم لا بد من التواتر؟ نجد أجوبة متباينة لدى العلماء قديماً وحديثاً؛ فيقول أبوشامة (ت٦٦٥هـ) «كل قراءة اشتهرت بعد صحة إسنادها، وموافقتها خط المصحف، ولم تنكر من جهة العربية فهي القراءة المعتمد عليها، وماعدا ذلك فهو داخل في حيز الشاذ والضعيف، وبعض ذلك أقوى من بعض»[5].

وأما العلامة علي النوري الصفاقسي (ت١١١٧هـ) فيقول «مذهب الأصوليين وفقهاء المذاهب الأربعة والمحدّثين والقراء أنّ التواتر شرط في صحة القراءة، ولا تثبت بالسند الصحيح غير المتواتر، ولو وافقت رسم المصاحف العثمانية والعربية، وقال الشيخ أبو محمد مكي. القراءة الصحيحة ما صح سندها إلى النبي ﷺ وساغ وجهها في العربية ووافقت خط المصحف[6]، وتبعه على ذلك بعض المتأخرين، ومشى عليه ابن الجزري»[7].

ورأيتُ العلامة طاهراً الجزائري الدمشقي (ت١٣٣٨هـ) يقول في ذلك قولاً عدلاً حيث انتهى إلى أنّ «الأقرب إلى السداد أن يقال: إنّ القراءات السبع متواترة في الجملة، ويوجد

(٤) الإبانة عن معاني القراءات ص ٣٩–٤٠

(٥) المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب الوجيز ص ١٧٨

(٦) يريد به ما نقلته عنه آنفاً في الإبانة، ولعله نقله عنه هنا بالمعنى كما يظهر والله أعلم

(٧) غيث النفع في القراءات السبع ص ٦–٧، وينظر: النشر في القراءات العشر ١/١٣

فيها المشهور والمروي من طريق الآحاد المحفوفة بالقرائن، المفيدة للعلم. وأما المروي من طريق الآحاد المحضة فهو فيها نَزْرٌ لا يكاد يُذكر، وهو ما طعن فيه بعض الأئمة ولم يكن عنه جواب سديد.»[8].

ومن ثمّ ينبغي على الباحث في القراءات أن يحمل كلام مكي القيسي وأبي شامة وغيرهما على شروط القراءة الصحيحة عندما يقولون: نقل الثقات، أقول. ينبغي أن يُحمل هذا الكلام على ماحرَّره الشيخ طاهر الجزائري - رحمه الله - ونقلتُه عنه أنفاً ليس غير كما يظهر عند إمعان النظر والإنصاف.

٣) فوائد تعدّد القراءات:

لتعدد القراءات القرأنية فوائد جمة، منها ما يتصل بأصول الفقه وأحكام التشريع، ومنها ما يتعلق بالتفسير وتلمس وجوهه التي هي من باب التنوع لا التضاد، ومنها ما يتعلق بإقامة الحجج البالغة، والبراهين الدامغة، على حفظ كتاب الله تعالى من أن يتطرق إليه التصحيف، أو يتسلل إليه التحريف، وبيان فضل هذه الأمة، باعتنائها بنقل القرآن بقراءاته على وجه التواتر، الذي اختُصت به من بين سائر الأمم، ويمكن إجمال بعض هذه الفوائد فيما يأتي:

١- منها ما يكون للجمع بين حكمين مختلفين نحو (يَطَّهَّرْنَ) بالتخفيف والتشديد، من قوله تعالى: ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذىً فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهنَّ حتى يطهرن﴾[9]

فقد قرأ شعبة، وحمزة، والكسائي، وخلف العاشر: (يَطَّهَّرْنَ) بفتح الطاء والهاء، مع التشديد فيهما، مضارع (تطهّر) أي: اغتسل، والأصل (يتطهرن) فأُدغمت التاء في الطاء. وقرأ الباقون[10] (يطْهُرْنَ) بسكون الطاء وضم الهاء مخففة، مضارع (طهُرَ)،

(٨) التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريق الإتقان ص١٤٤

(٩) سورة البقرة (٢٢٢).

(١٠) وهم : نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحفص وأبو جعفر ويعقوب.

يقال: طَهُرَتِ المرأة إذا شفيت من الحيض[11]. فالأولى الجمع بين المعنيين، وهو أنَّ الحائض لا يقربها زوجها حتى تطهر بانقطاع دم حيضها، وتطهر بالاغتسال[12].

٢- ومنها: ما يكون لأجل اختلاف حكمين شرعيين، كقراءة (وأرجلِكم) بالخفض، والنصب، فقد قرأ نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب بنصب اللام، عطفاً على (أيديكم) فيكون حكمها الغسل كالوجه.

وقرأ الباقون[13] بخفض اللام، عطفاً على (برؤوسكم) لفظاً ومعنى[14].. وذلك في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾**[15].

والخفض يقتضي فرض المسح، والنصب يقتضي فرض الغسل، وكيفية الجمع بينهما أن يُجعل المسح للابس الخف، والغسل لغيره[16].

٣- ومن الفوائد: ما في تعدد القراءات من عظيم البرهان، وواضح الدلالة، إذ هو مع كثرة هذا الاختلاف في القراءات وتنوعه، لم يتطرق إليه تضاد، ولا تناقض، ولا تخالف، بل كله يصدق بعضه بعضاً، ويبين بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض على نمط واحد، وأسلوب واحد، وما ذاك إلا آية بالغة، وبرهان قاطع على صدق ما جاء به النبي ﷺ[17].

٤- ومنها: ما ادخره الله من المنقبة العظيمة، والنعمة الجليلة، لهذه الأمة من إسنادها كتاب ربها، واتصال هذا السبب الإلهي بسببها، وفي هذا بيان فضل هذه الأمة وشرفها على سائر الأمم، من حيث تلقيهم كتاب ربهم هذا التلقي، وإقبالهم عليه هذا الإقبال، والبحث

(١١) ينظر : النشر في القراءات العشر ٤ / ٤٣٠

(١٢) المغني في توجيه القراءات العشر ١ / ٨٠، وينظر في هذه المسألة الفقهية وما فيها من آراء ومذاهب انسحبت على اختلاف القراءة في هذه الآية : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١ / ٦٧-٦٨.

(١٣) وهم ابن كثير وأبو عمرو وشعبة وحمزة وأبو جعفر وخلف.

(١٤) ينظر : النشر ٣ / ٤٠

(١٥) سورة المائدة

(١٦) المغني في توجيه القراءات بتصرف يسير ١ / ٨٠

(١٧) نفسه ١ / ٨١.

عنه لفظةً لفظة، والكشف عنه صيغةً صيغة، وبيان صوابه، وبيان تصحيحه، وإتقان تجويده، حتى حموه من خلل التحريف، فلم يهملوا تحريكاً ولا تسكيناً، ولا تفخيماً ولا ترقيقاً، حتى ضبطوا مقادير المدّات، وتفاوت الإمالات، وميزوا بين الحروف بالصفات[18].

٥- ومنها: ظهور سر الله تعالى في توليه حفظ كتابه العزيز، وصيانة كتابه المنزل بأوفى البيان والتمييز، فإن الله تعالى لم يخل عصراً من العصور، ولو في قطر من الأقطار، من إمام حجة قائم بنقل كتاب الله تعالى، وإتقان حروفه، ورواياته، وتصحيح وجوهه وقراءاته[19].

المبحث الثاني

بيان موقف الفراء من القراءات المتواترة

١- نماذج على استشهاده بالقراءة واعتداده بها:

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فتلقى آدمُ من ربه كلماتٍ﴾[20].

يقول الفراء معلّقاً: «فـ (آدم) مرفوع والكلمات في موضع نصب. وقد قرأ بعض القراء: (فتلقى آدمَ من ربه كلماتٌ) فجعل الفعل للكلمات، والمعنى - والله أعلم - واحد، لأن ما لقيك فقد لقيته، وما نالك فقد نلته»[21].

نلاحظ هنا أنّ الفراء قد حكى هذه القراءة المتواترة، وهي قراءة الإمام ابن كثير المكي[22]، ووجّهها توجيهاً لغوياً لطيفاً على الرغم من أنها مخالفة لقراءة جمهور القرأة السبعة.

---

(١٨) نفسه ١ / ٨٢ بتصرف.

(١٩) ينظر : النشر في القراءات العشر ١ / ٢٨.

(٢٠) سورة البقرة (٣٧)

(٢١) معاني القرآن ١ / ٢٨.

(٢٢) ينظر التيسير ص ٧٣، الكافي في القراءات السبع ص ٢٠٣، النشر في القراءات العشر ٢ / ٣٩٨

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**واتَّخِذُوا من مقام إبراهيم مُصَلّى**﴾[٢٣].

قال الفراء. «وقد قرأت القراء بمعنى الجزم والتفسير مع أصحاب الجزم. ومن قرأ (واتَّخَذُوا) ففتح الخاء كان خبراً، يقول:«جعلناه مثابة لهم واتخذوه مصلى، وكل صواب إن شاء الله»[٢٤]. فنجد الفراء هنا قد ذكر هاتين القراءتين المتواترتين، واحتج لكليهما في ضوء سنن الكلام العربي وما يجري عليه. جدير بالذكر أن القراء الذين قرؤوا بكسر الخاء هم كل القراء العشرة سوى نافع وابن عامر حيث قرأ بفتح الخاء[٢٥].

ومن المُثُل على ما نحن بصدد بيانه كلام الفراء على قوله تعالى في المنافقين ﴿**لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكنْ من الصالحين**﴾[٢٦].

قال الفراء «رددتَ (وأكنْ) على موضع الفا، لأنها في محل جزم، إذ كان الفعل إذا وقع موقعها بغير الفاء جُزِم. والنصب على أن تردَّه على ما بعدها، فتقول (وأكون) وهي في قراءة عبد الله بن مسعود (وأكونَ) بالواو، وقد قرأ بها بعض القراء، قال وأرى ذلك صواباً، لأن الواو ربما حذفت من الكتاب وهي تُراد، لكثرة ما تُنقص وتُزاد في الكلام، ألا ترى أنهم يكتبون (الرحمن) و (سليمن) بطرح الألف والقراءة بإثباتها، فلهذا جازت»[٢٧]

والقارئ الذي أشار إليه الفراء بقوله (وقد قرأ بها بعض القراء) هو الإمام أبو عمرو بن العلاء البصري أحد القراء السبعة المشهورين[٢٨]، ونلاحظ هنا كيف أن الفراء -رحمه الله- قد اجتهد في الاحتجاج لهذه القراءة السبعية المتواترة، وقد يُستأنس لذلك بما ذكره د. محمد سالم محيسن حول هذه القراءة، فقال:

«اتفقت المصاحف على رسم (وأكن) بدون واو، لذلك فلا أدري كيف تتفق قراءة

---

(٢٣) سورة البقرة (١٢٥).

(٢٤) معاني القرآن ١ / ٧٧

(٢٥) ينظر التيسير ص ٧٦، الكافي في القراءات السبع ص ٢١٠، النشر ٢ / ١٤٨

(٢٦) سورة المنافقون (١٠)

(٢٧) معاني القرآن ١ / ٨٨

(٢٨) ينظر : التيسير ص ٢١١، سراج القارئ ص ٣٨١، النشر في القراءات العشر ٣ / ٣٣٥

(أبي عمرو) مع الرسم العثماني الذي هو شرط في صحة القراءة، علماً بأن قراءة (أبي عمرو) متواترة، وقد تلقيتها عن شيوخي ؟!.

وبعد البحث المستمر وجدت ما بدّد شبهتي. قال (الحلواني أحمد) عن (خالد) قال: رأيت في المصحف الإمام (وأكون) بالواو، ورأيته ممتلياً دماً»[٢٩].

ومما ورد من هذه الباب عند الفراء توجيهه لقراءتي الرفع والنصب في لفظ (يوم) وذلك في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿..هذا يومُ ينفعُ الصادقين صدقهم..﴾[٣٠]، فقد قرأ نافع المدني بنصب (يوم) على الظرفية، وسائر القراء على الرفع على أنه خبر لـ(هذا)[٣١].

يقول الفراء في توجيه ذلك:« ترفع (اليوم) بـ (هذا)، ويجوز أن تنصبه، لأنه مضاف إلى غير اسم، كما قالت العرب: مضى يومئذٍ بما فيه، ويفعلون ذلك به في موضع الخفض، قال الشاعر:

رددنا لشعثاءَ الرسولَ ولا أرى

كيومئذٍ شيئاً تُرد رسائله

وكذلك وجه القراءة في قوله: ﴿منْ عذابِ يومئذٍ﴾[٣٢]، ﴿ومن خزي يومئذٍ﴾[٣٣]، ويجوز خفضه في موضع الخفض، كما جاز رفعه في موضع الرفع. وما أضيف إلى كلام ليس فيه مخفوض فافعل به ما فعلت في (هذا)، كقول الشاعر:

على حينَ عاتبتُ المشيب على الصبا

وقلت ألمّا تصحُ والشيب وازعُ

---

(٢٩) المغني في توجيه القراءات العشر ٣ / ٣٠٤، وينظر إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر ص٤١٧

(٣٠) سورة المائدة (١١٩)

(٣١) ينظر التيسير ص ١٠١، والنشر في القراءات العشر ٣ / ٤٧، والمغني في القراءات العشر ٢ / ٣٤

(٣٢) سورة المعارج (١١)

(٣٣) سورة هود (٦٦)، والقراءة بفتح الميم من (يومئد) في هذه الآية والتي قبلها لنافع والكسائي وأبي جعفر، وقرأ الباقون بكسرها، ينظر : التيسير ص ١٢٥، النشر ٣ / ١١٦

وتفعل ذلك في (يوم) و(ليلة) و (غداة) و (عشية) و (زمن) و (أزمان) و (أيام) و (ليال). وقد يكون قوله: ﴿**هذا يوم ينفع الصادقين**﴾ كذلك. وقوله: ﴿**هذا يوم لا ينطقون**﴾[34] فيه ما في قوله: ﴿**يوم ينفع**﴾، وإن قلت: (هذا يومٌ ينفع الصادقين) كما قال الله: ﴿**واتقوا يوماً لا تجزي نفسٌ**﴾[35] تذهب إلى النكرة كان صواباً. والنصب في مثل هذا مكروه في الصفة، وهو على ذلك جائز، ولا يصلح في القراءة»[36].

ومن ذلك أيضاً ما ذكره في قوله تعالى: ﴿**وشجرةً تخرج من طور سيناء تنبُت بالدُّهْنِ وصبغٍ للآكلين**﴾[37]. قال الفراء: «وهي شجرة الزيتون (تَنبُتُ بالدهن) وقرأ الحسن (تُنبتُ بالدهن)[38] وهما لغتان، يقال: نبتت وأنبتت، كقول زهير.

رأيتُ ذوي الحاجات حول بيوتهم

قطيناً لهم حتى إذا أنبت البقلُ

(ونبت) وهو كقولك: مَطَرت السماء وأمطرت.»[39].

ومما يمثل موقف الفراء في حكاية القراءات المتواترة والاعتداد بها ما ذكره عند كلامه على الآية الكريمة. ﴿**قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعُمِّيَتْ عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون**﴾[40]، قال. «وقوله (فعُمِّيتْ عليكم) قرأها يحيى بن وثاب والأعمش وحمزة[41]، وهي في قراءة أُبيّ (فَعَمَّاها عليكم)، وسمعت

---

(٣٤) سورة المرسلات (٣٥)

(٣٥) سورة البقرة (١٢٣)

(٣٦) معاني القرآن ١ / ٣٢٦-٣٢٧. وينظر : المغني ٢ / ٢٥٠-٢٥١.

(٣٧) سورة المؤمنون (٢٠).

(٣٨) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ورويس عن يعقوب (تُنبتُ) بضم التاء، وكسر الباء مضارع (أنبت)، وقرأ الباقون (تَنبُت) بفتح التاء وضم الباء مضارع (نَبَت) الثلاثي اللازم، ينظر التيسير ص ١٥٩، النشر ٣/٢٠٤

(٣٩) معاني القرآن ٢/٢٣٢-٢٣٣.

(٤٠) سورة هود (٢٨)

(٤١) وهي قراءة الكسائي وحفص وخلف أيضا، ينظر التيسير ص ١٢٤، والكافي في القراءات السبع ص ٢٨٧، النشر ٣ / ١١٣

العرب تقول: قد عُمِّيَ عليَّ الخبر وعَمِيَ عليَّ بمعنى واحد، وهذا مما حولت العرب الفعل إليه وليس له، وهو في الأصل لغيره، ألا ترى أن الرجل الذي يَعمىَ عن الخبر أو يُعَمَّى عنه، ولكنه في جوازه مثل قول العرب: دخل الخاتم في يدي، والخف في رجلي، وأنت تعلم أن الرِّجل التي تُدخل في الخف والإصبع في الخاتم، فاستخفوا بذلك إذا كان المعنى معروفاً لا يكون لذا في حال، ولذا في حال، إنما هو لواحد فاستجازوا ذلك لهذا. وقرأه العامّة[42] (فَعَمِيتْ)[43].

ومن ذلك ما حكاه عن القراءة بفتح الهمزة وكسرها، قال: «ومثل ذلك ﴿**والله يعلم إسْرَارَهم**﴾[44] و(أسْرارَهم)، وقد قرئ بهما[45]، ومنه ﴿**ومن الليل فسبحه وادبار السجود**﴾[46]، و(أدبار السجود) فمن قال (إدبار) أراد المصدر، ومن قال (أسرار) أراد جمع السِّر»[47].

ومن خلال عرض النماذج السابقة للقراءات القرآنية المتواترة نجد الفراء يحكي هذه القراءات ويذكر وجهها ويحتج لها مما سمعه أو رواه من لغة العرب، أو مما يفتح الله عليه في حل ما قد يشكل منها، هذا كله يعد موقفاً[48] من مواقف الفراء المختلفة تجاه القراءات المتواترة على وجه الخصوص كما سيأتي في ثنيات هذا البحث، والآن أنتقل إلى موقف آخر من مواقف الفراء.

٢- نماذج على ترجيح الفراء إحدى القراءتين على الأُخرى:

وذلك كأن يحكي القراءات في الموضع الواحد، ثم يأتي بما يحتج به على كل قراءة على

(٤٢) يريد جمهور القراء سوى الكسائي وحفص وخلف.

(٤٣) معاني القرآن ٢/١٢، وينظر. الكشف عن وجوه القراءات السبع ١/٥٢٧، وحجة القراءات ص ٣٢٨.

(٤٤) سورة محمد - ﷺ - (٢٦)

(٤٥) فقد قرأ بكسر الهمزة حفص وحمزة والكسائي وخلف الكوفيون، والباقون بفتحها، ينظر التيسير ص ٢٠١، الكافي ص ٣٨٥، النشر ٣ / ٣٠٧.

(٤٦) سورة ق (٤٠) وقد قرأ بكسر الهمزة في هذا الموضع نافع وابن كثير وحمزة وأبو جعفر وخلف، والباقون بفتحها، ينظر : التيسير ص ٢٠٢، النشر ٣ / ٣١٢

(٤٧) معاني القرآن ٢ / ١٣، وينظر : ٣ / ٦٣.

(٤٨) تنظر نماذج أخر تمثل هذا الموقف لدى الفراء : ١ / ١٢٠، ١٥٣، ١٦٦، ١٧٥، ٣ / ٢٤٨، ٢٥٤.

حدة، ثم يرجح بعض هذه القراءات على غيرها، بقوله: «وهو أجود الوجهين»[49]، أو بقوله «وإنه لأحب الوجهين إليَّ»[50]، أو يقول: «.. اخترنا الرفع»[51]، وربما قال: «ولست أشتهي ذلك»[52]، أو يستعمل غيرها من العبارات على الشاكلة نفسها، وهي جميعاً تدل على الترجيح والاختيار.

ومن المُثُل على هذا الموقف لدى الفراء كلامه على القراءات في كلمة (أماني) من قوله تعالى: ﴿ومنهم أُمّيّون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيّ وإن هم إلا يظنون﴾[53].

قال الفراء: «فالأماني على وجهين في المعنى، ووجهين في العربية، فإنّ من العرب من يخفف الياء فيقول: «إلا أمانيَ وإن هم»[54]، ومنهم من يشدّد، وهو أجود الوجهين وكذلك ما كان مثل أُمنيّة وأضحيّة وأُغنيّة، ففي جميعه وجهان: التخفيف والتشديد، وإنما تشدد لأنك تريد الأفاعيل، فتكون مشددة لاجتماع الياء من جمع الفعل والياء الأصلية، وإن خففت حذفت ياء الجمع فخففت الياء الأصلية، وهو كما يقال. القراقير والقراقِر[55]

فمن قال: الأمانيَ بالتخفيف، فهو الذي يقول: القراقِر، ومن شدّد الأماني فهو الذي يقول: القراقير»[56].

ومن ذلك حديثه عن القراءات الواردة في لفظ (البرّ) من رفع ونصب فيقول: «وقوله ﴿ليس البرّ أن تُولُّوا وجوهكم..﴾[57]، إن شئت رفعت (البرُّ) وجعلت (أن تُوَلُّوا) في

---

(٤٩) معاني القرآن ١ / ٤٩

(٥٠) نفسه ١ / ٧٥

(٥١) نفسه ١ / ١٠٤

(٥٢) نفسه ١ / ١٢٥

(٥٣) سورة البقرة (٧٨)

(٥٤) والتخفيف قراءة أبي جعفر المدني، وبالتشديد قرأ الباقون من جمهور القراء المتواترة قراءاتهم – رحمهم الله –، ينظر : النشر ٢ / ٤٠٩، إتحاف فضلاء البشر ص ١٣٩

(٥٥) جمع (قُرقور) وهي السفينة الطويلة، ينظر : اللسان والقاموس مادة (قرقر).

(٥٦) معاني القرآن ١ / ٤٩.

(٥٧) سورة البقرة (١٧٧)

موضع نصب، وإن شئت نصبته وجعلت (أن تولوا) في موضع رفع، كما قال. **﴿فكان عاقبتَهما أنهما في النار﴾**[58]، في كثير من القرآن. وفي إحدى القراءتين (ليس البرُّ بأن)، فلذلك اخترنا الرفع في (البر)[59].

ومن ذلك كلامه على همز الفعل (سأل)، قال: «وقوله:**﴿سل بني إسرائيل﴾**[60]. لا تُهمز في شيء من القرآن، لأنها لو همزت كانت (إسأل) بألف. وإنما (ترك همزها) في الأمر خاصة، لأنها كثيرة الدَّوْر في الكلام، فلذلك ترك همزه كما قالوا. كُلْ وخُذْ، فلم يهمزوا في الأمر، وهمزوه في النهي وما سواه. وقد تهمزه العرب. فأما في القرآن فقد جاء بترك الهمز. وكان حمزة الزيات يهمز الأمر[61] إذا كانت فيه الفاء أو الواو، مثل قوله: **﴿واسألِ القريةَ التي كنا فيها﴾**[62]، ومثل قوله: **﴿فاسأل الذين يقرؤون الكتاب﴾**[63]، ولست أشتهي ذلك، لأنها لو كانت مهموزة لكتبت فيها الألف كما كتبوها في قوله. **﴿فاضرب لهم طريقا﴾**[64]، **﴿واضرب لهم مثلا﴾**[65] بالألف[66].

ويقول الفراء. «وقوله. **﴿حتى يَطهُرْنَ﴾**[67]، بالياء، وهي في قراءة عبد الله إن شاء الله

---

(58) سورة الحشر (17)

(59) معاني القرآن 1 / 103 - 104 -، والقراءة بزيادة الباء في (بأن تولوا) من الشواذ، وهي تُروى عن أُبيّ وابن مسعود رضي الله عنهما، والأصل أن تُزاد الباء في خبر (ليس)؛ فلذلك اختار الفراء الرفع في (البر)، ينظر. المحتسب 1/117، مختصر في شواذ القراءات ص11، معجم القراءات القرآنية1/282، معجم القراءات 1/240

(60) سورة البقرة (211)

(61) أي فعل الأمر من الفعل (سَأَلَ)، ووافق حمزة على الهمز سائر القراء السبعة سوى ابن كثير والكسائي، ينظر : التيسير ص 95، والكافي ص 239 - 240 -

(62) سورة يوسف (82)

(63) سورة يونس (94)

(64) سورة طه (77)

(65) سورة يس (13).

(66) معاني القرآن 1 / 124 - 125

(67) سورة البقرة (222)

(يتطهرن) بالتاء، والقراء بعد يقرؤون: (حتى يَطْهُرْنَ)، و(يطَّهَّرْنَ)، يَطْهُرْنَ. ينقطع عنهن الدم، ويتطهرن: يغتسلن بالماء، وهو أحب الوجهين إلينا: يَطَّهَّرْنَ»[68].

ويقول عن قطع الهمزة ووصلها من الفعل (فأسر) في قوله تعالى: ﴿فأسر بأهلك بقطع من الليل..﴾[69]: «وقد قرأ أهل الحجاز: (فأسر بأهلك) موصولة من (سريت)[70] وقراءتنا (فأَسْرِ بأهلك) من (أسريت)، وقال الله: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً﴾[71] وهو أجود»[72].

ومن ذلك أيضاً قوله. «وقوله: ﴿لا يَعزُبُ عنه﴾[73] و(يَعْزِبُ) لغتان قد قرئ بهما[74]. والكسر أحب إليّ»[75].

ومن ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿والليل إذا يسر﴾[76]، قال: «ذكروا أنها ليلة المزدلفة، وقد قرأ القراء: (يسري) بإثبات الياء، و (يسر) بحذفها[77]، وحذفها أحب إليَّ لمشاكلتها رؤوس الآيات؛ ولأن العرب قد تحذف الياء، وتكتفي بكسر ما قبلها منها، أنشدني بعضهم:

كفَّاك كف ما تُليقُ درهما جودا، وأخرى تُعطِ بالسيف الدّما

وأنشدني آخر:

ليس تخفى يسارتي قدر يوم ولقد تُخفِ شيمتي إعساري»[78]

---

(٦٨) معاني القرآن ١ / ١٤٣، وينظر : الكشف عن وجوه القراءات ١ / ٢٩٣

(٦٩) سورة الحجر (٦٥)

(٧٠) وهي قراءة الحجازيين وهم : نافع وابن كثير وأبو جعفر، ينظر : التيسير ص ١٢٥، النشر ٣ / ١١٨

(٧١) سورة الإسراء (١)

(٧٢) معاني القرآن ٢ / ٢٣٣. وينظر : حجة القراءات ص ٣٤٧، والكشف ١ / ٥٣٥

(٧٣) سورة سبأ (٣)، هذا وقد ورد الفعل (يعزب) في سورة يونس أيضاً (٦١)

(٧٤) والكسر قراءة الكسائي والضم قراءة الباقين، ينظر : التيسير ص ١٢٢، النشر ٣ / ١٠٨

(٧٥) معاني القرآن ٢ / ٣٥١

(٧٦) سورة الفجر (٤)

(٧٧) أثبت هذه الياء في الوصل والوقف ابن كثير، وأثبتها في الوصل نافع، وأبو عمرو، وباقي القراء السبعة على حذفها، ينظر : التيسير ص ٢٢٢

(٧٨) معاني القرآن ٣ / ٢٦٠

وأختم عرض هذه النماذج التي تمثل الموقف المذكور لدى الفراء بأنموذج أخير متمثل في قوله تعالى: **﴿والذي قَدَّر فهدى﴾**[79].

يقول الفراء تعقيبا على الآية الكريمة وما فيها من قراءات «والقراء مجتمعون على تشديد (قَدَّرَ). وكان أبو عبد الرحمن السُّلَمِيّ يقرأ: (قَدَرَ) مخففةً، ويرون أنها من قراءة علي بن أبي طالب (رحمه الله). والتشديد أحب إليّ؛ لاجتماع القراء عليه»[80].

بيد أن الكلام على موقف الفراء هذا لَمَّا ينته هنا بعدُ، بل لا بد من بيان ملحظين جد مهمين وهما:

١- أن ما تقدم من ألفاظ سيقت عند الفراء في هذا الباب نحو: وهذا أجود، وأحب الوجهين إليّ، ولا أشتهي ذلك، أو ولا يعجبني ذلك، إلى غيرها من الألفاظ التي نجدها عند الفراء أو عند غيره من العلماء، أقول إن هذه الألفاظ ينبغي أن تُحمل على الترجيح والمفاضلة بين القراءات ولا سيما المتواترة في إطار المعنى المستفاد الذي تؤديه القراءة، وتومئ إليه الرواية، بما توحي إليه سنن العربية وفنون القول فيها؛ لأن القراءات القرآنية المتواترة من حيث السند والثبوت متساوية، بأيّها قرأ القارئ فهو مصيب، وأي فهم أو مراد من مثل العبارات والألفاظ التي أشرت إليها انفاً يُحمل خارج إطار المعنى والدلالة فهو مردود جملةً وتفصيلاً، لأن القراءات مدارها على الإسناد، لا على الأهواء والأقيسة والاجتهاد، بل إن القراءة هي الأصل، والاجتهاد والاحتجاج أو التعليل تابع لها ولا عكس.

٢- لاحظت في أثناء تقليبي بعض صفحات معاني الفراء، أنه يفترض قراءات من تلقاء نفسه، بناء على ما يجيزه قياس العربية، أو الذوق اللغوي الشخصي، كقوله

أحياناً - (ولو قرئ بكذا لكان صواباً) ونحو ذلك من عبارات[81]. هذه العبارات لا قيمة لها في ميزان الصحيح المشهور أو المتواتر من القراءات؛ لأن القراءة لا مجال فيها

---

(٧٩) سورة الأعلى (٣)

(٨٠) معاني القرآن ٣ / ٢٥٦، والقراءة بتشديد الدال المفتوحة من (قدر) هي قراءة القراء العشر سوى الكسائي الذي قرأ بتخفيف الدال، ينظر : التيسير ص ٢٢١، النشر ٣ / ٣٦٣.

(٨١) ينظر مثلاً لا حصراً ١٠/١٣، ٤٦، ٢/ ١٣، ١٦، ٢١، ٣٠، ٣٢، ٣/٦، ١١، ١٣، ٣٨، ٣٥، ٦٩

للافتراض والتخمين والقياس والآراء بل هي سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول[82]، كما هو مقرر عند العلماء، وبناءً على ذلك فلا يجوز العمل بمثل هذه الآراء من الناحية الإقرائية، اللهم إلا الإفادة منها من حيث اللغة وحسب، ولا إخال الفراء أراد من جراء تِلْك الافتراضات إلا ذلك والله أعلم.

٣- نماذج على رد الفراء بعض القراءات المتواترة وتضعيفها:

نأسف أسفاً شديداً عندما نجد الفراء في بعض المواضع من كتابه (معاني القرآن)، قد انساق مع من انساق من النحاة، في تضعيف بعض القراءات القرآنية المتواترة - ولا أقول الشاذة! - لا بل ردها أحياناً كما سيتضح فيما يأتي، وهذا فيما يبدو لي نابع من خلل منهجي اعتمده النحاة[83]، أدى بهم إلى الوقوع في شَرَكٍ خطير، ومزلق كبير؛ نتيجة لإنزال القرآن الكريم أعلى وأرقى نصٍّ عربيٍّ وصل إلينا سليماً من التصحيف، منزهاً عن التحريف، وتبعاً له قراءاته أنزلوها على قواعدهم العقلية ومناهجهم المنطقية؛ فترى أحدهم يحتج بقول شاعر مجهول، ويترك الأخذ عمن نقل عن الرسول -ﷺ-. فالمشكلة اللغوية في هذا الميدان ينبغي أن تُحل منهجياً قبل كل شيء، فإذا أحْسَنَّا وضع ركائز قواعدنا وأُسس منهجنا، استقام لنا البنيان، وبناء على هذا فلا بد من تصحيح قواعد العربية وشواهدها وفق كتاب الله تعالى الذي **﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾**[84] وقراءاته المتواترة وليس غير هذا حتى لا نكيّف كتاب الله تعالى وفق هاتيك القواعد التي وضعها البشر. بل يجب علينا أن نقف جلالا وحياءً أمام كتاب الله العظيم ونحن نقرؤه بقراءاته المتواترة.. هذا الكتاب الذي حفظ هذه اللغة من الضياع والاندثار، ولولاه لكان الكثير من لغتنا الخالدة نسياً منسياً.. بل أقول لولاه لما كان ذاك التطور الحضاري والانتظام التقدمي الذي أدى ببعض ما أدى إليه إلى وضع هذه العلوم والقواعد وسائر الفنون، ولولاه أساساً لما وُجد النحو ولا النحاة.

---

(٨٢) ينظر الأقوال المأثورة عن السلف الصالح - رضي الله عنهم - في: السبعة لابن مجاهد ص ٥٠ - ٥١

(٨٣) ينظر في أصول مناهج النحاة والقراء وما بينهما من بون شاسع: النحويون والقراءات القرآنية، زهير غازي زاهد - مجلة آداب المستنصرية العدد ١٥، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.

(٨٤) سورة فصلت: ٤٢

وأراني الآن أعرض بعضاً من تلك النماذج التي أشرت إليها ويا ليت الفراء صان كتابه منها، ونزّه نفسه عنها!:

١- يقول الفراء: «وقوله. ﴿وكذلك زَيَّنَ لكثير من المشركين قتلَ أولادِهم شركاؤهم﴾[85]... وفي بعض مصاحف الشام (شركائهم) بالياء، فإن تكن مثبتة عند الأولين فينبغي أن يُقرأ (زُيِّن) وتكون الشركاءهم الأولاد، لأنهم منهم في النسب والميراث... وليس قول من قال إنما أرادوا مثل قول الشاعر:

فزججتهـا متمكنـــا زجَّ القلوص أبي مــزاده

بشيء. وهذا مما كان يقوله نحويو أهل الحجاز، ولم نجد مثله في العربية»[86]

وقال في موضع آخر: «وليس قول من قال ﴿ مخلفَ وَعْدَه رُسُلِه ﴾[87] ولا ﴿ زُيِّن لكثير من المشركين قتلُ أولادهم شركائهم ﴾[88] بشيء، وقد فُسِّر ذلك[89].

ونحويو أهل المدينة ينشدون قوله:

فزججتُها متمكّنـــا زَجَّ القَلــوصَ أبـي مَزَادهْ

قال الفراء: باطل، والصواب:

زَجَّ القَلُوصِ أبو مزاده»[90]

بادِئ ذي بدئ لا بد من الإشارة إلى أنَّ القراءة التي لم يعدّها الفراء بشيء، وأبطل ما رُوي من شواهد العربية على منوالها مما تشهد القراءة لصحته ولا أقول العكس، هي قراءة الإمام الحافظ الثبت التابعي عبد الله بن عامر اليحصبي الدمشقي[91]، وقراءته - كما هو

(٨٥) سورة الأنعام (١٣٧)

(٨٦) معاني القرآن ١ / ٣٥٧ – ٣٥٨

(٨٧) سورة إبراهيم (٤٧)

(٨٨) سورة الأنعام (١٣٧)

(٨٩) أي فيما نقلته عنه آنفاً في معاني القرآن ١ / ٣٥٧ ٣٥٨ - فينظر.

(٩٠) معاني القرآن ٢ / ٨١ – ٨٢

(٩١) ينظر في ترجمته : طبقات ابن سعد ٧ / ٤٤٩، الجرح والتعديل ٥ / ١٢٢، معرفة القراء الكبار ص ٦٧، سير أعلام النبلاء ٥ / ٢٩٢، غاية النهاية ١ / ٤٢٣، تهذيب التهذيب ٥/٢٧٤.

معلوم – من القراءات السبع المتواترة التي أجمع عليها المسلمون، وهذا من الفراء – رحمه الله – غير مقبول ولا معقول، وذلك من وجوه منها:

١– أما قوله: «.. وفي بعض مصاحف الشام (شركائهم) بالياء، فإن تكن مثبتة عن الأولين فينبغي أن يُقرأ (زُيِّن) وتكون الشركاء هم الأولاد»

فهذا لا يُلتفت إليه، ولا يُعوَّل عليه؛ لأن قوله (فإن تكن مثبتة عن الأولين) فيه تشكيك، والصحيح المشهور أنها ثابتة في مصحف أهل الشام الذي بعث به عثمان بن عفان – رضي الله عنه – إليهم، بالياء (شركائهم)[92] إضافةً إلى ثبوتها قراءةً على وجه التواتر، فهي إذن – ثابتة رسماً وقراءةً.

أما قوله. (فينبغي أن يُقرأ..) فهذا لا قيمة له في ميزان المتواتر من القراءة، وهو مدفوع بما مر قريباً بأن القراءة سنة متبعة، ولا مكان فيها للآراء، ولا للأقيسة والأهواء.

٢– وأما قوله عن الشاهد الشعري الذي ذكره الفراء وجاء على وجه القراءة المتواترة بأنه «ليس... بشيء، وهذا مما كان يقوله نحويو أهل الحجاز، ولم نجد مثله في العربية»

وفي موضع آخر من كتابه قال. «باطل»! فهذا كلام يُؤخذ على من كان في منزلة الفراء، ولا سيما إذا كان يؤلف كتاباً في معاني القرآن الكريم، فإن كان ما يقوله نحويو الحجاز ليس بحجة عنده، فهو حجة عند غيره وهذه طبيعة البشر التي فطروا عليها، وأما عدم وجدان الفراء مثل الشاهد المذكور، فليس هناك إنسان – بما جُبل عليه من النقصان – بقادر على أن يحيط بالعربية وشواهدها علما ! ومن ثم بَطَل ما أبطله[93].

٣– ويقول الفراء في قوله تعالى ﴿قالوا إنْ هذان لساحران..﴾[94]: «وقد كان أبو عمرو يقرأ (إنَّ هَذَيْنِ لساحران) ولستُ أجترئ على ذلك»[95].

---

(٩٢) ينظر : السبعة ص ٢٧٠، المصاحف ص ٤٥، التيسير ص ١٠٧، النشر ٣ / ٦٤

(٩٣) ينظر : الكشف عن وجوه القراءات ١ / ٤٥٣

(٩٤) سورة طه (٦٣)

(٩٥) معاني القرآن ٢ / ٢٩٣ – ٢٩٤

وقال في موضع آخر: «..ولست أشتهي على أن أخالف الكتاب، وقرأ بعضهم. (إنْ هَذَان لساحران)[96] خفيفة... فقراءتنا بتشديد (إنّ) وبالألف على جهتين:

إحداهما: على لغة بني الحارث بن كعب: يجعلون الاثنين في رفعهما ونصبهما وخفضهما بالألف. وأنشدني رجل من الأسْدِ عنهم يريد بني الحارث:

فأطرق إطراق الشجاع ولو يرى

مَسَاغاً لناباه الشجاع لَصَمَما

قال. وما رأيت أفصح من هذا الأسدي، وحكى هذا الرجل عنهم. هذا خط يدا أخي بعينه، وذلك – وإن كان قليلاً – أقيسُ: لأن العرب قالوا. (مسلمون) فجعلوا الواو تابعة للضمة لأن الواو لا تعرب، ثم قالوا: (رأيت المسلمين) فجعلوا الياء تابعة لكسرة الميم. فلما رأوا أنّ الياء من الاثنتين لا يمكنهم كسر ما قبلها، وثبت مفتوحاً: تركوا الألف تتبعه، فقالوا (رجلان) في كل حال. وقد اجتمعت العرب على إثبات الألف في (كلا الرجلين) في الرفع والنصب والخفض وهما اثنان، إلا بني كنانة فإنهم يقولون: رأيت كِلَيِ الرجلين ومررت بِكَلّيِ الرجلين. وهي قبيحة قليلة، مضوا على القياس.

والوجه الآخر: أن تقول. وجدت الألف من هذا دعامة وليست بلام فعل، فلما ثنيت زدت عليها نوناً ثم تركت الألف ثابتة على حالها لا تزول على كل حال، كما قالت العرب (الذي) ثم زادوا نوناً تدل على الجمع، فقالوا (الذين) في رفعهم ونصبهم وخفضهم كما تركوا (هذان) في رفعه ونصبه وخفضه، وكنانة يقولون. (اللذون).»[97]

ولا أدري من أين للفراء أن أبا عمرو قد اجترأ على مخالفة الرسم العثماني الإمام في قراءته المتواترة ؟ بل إن الاجتراء الحقيقي في التطاول على قراءة سبعية متواترة رواها

(٩٦) وهي قراءة ابن كثير المكي، ورواية حفص عن عاصم الكوفي، غير أن ابن كثير يشدد النون المكسورة من (هذانْ)، وقرأ الباقون سوى أبي عمرو البصري بتشديد نون (إنّ) وبالألف والتخفيف في (هذانِ) كحفص،ينظر :التيسير ص ١٥١، النشر ٣ / ١٨٢، المغني ٣ / ٢٤ – ٢٥

(٩٧) معاني القرآن ٢ / ١٨٣ – ١٨٤

إمام عربي صريح ثقة ثبت كأبي عمرو[98]، ثم إنَّ أبا عمرو لم يخالف الرسم في قراءته كما زعم الفراء وغيره، ذلك أن لفظ (هذان) قد ورد في بعض المصاحف العثمانية التي ابتعثها عثمان - رضي الله عنه - إلى الأمصار ورد مرسوماً على هذه الهيأة (هذ ن)[99] والناظر في بعض المصاحف التي بين أيدينا سيرى صدق هذا. ولا ريب أن هذا الرسم يحتمل فيما يحتمله من قراءات القراءة بالياء، كما أنه يحتمل القراءة بالألف على حد سواء، والمتمعن في الرسم المصحفي يلاحظ أن كثيراً من الحروف تُسقط من الرسم وبعضها يُزاد، وهذا كافٍ لمن نظر في اصطلاحات الضبط الموجودة في أواخر جل المصاحف التي بين أيدينا، فمن أين لأبي عمرو بمخالفة الرسم العثماني الإمام ؟!.

٢- وأختم هذه الأنموذجات بأنموذج أخير يمثل موقف الفراء - رحمه الله - في توهينه ورده بعضاً من القراءات المتواترة !

يقول الفراء في قوله تعالى: ﴿.. **وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم**﴾[100] «وقوله (لا يلتكم) لا ينقصكم، ولا يظلمكم من أعمالكم شيئاً، وهي من لات يليت، والقراء مجمعون عليها، وقد قرأ بعضهم: (لا يألتكم)[101]، ولست أشتهيها؛ لأنها بغير ألف كُتبت في المصاحف وإنما اجترأ على قراءتها (يألتكم) أنه وجد

﴿ **وما ألتناهم من عملهم من شيء** ﴾[102] في موضع، فأخذ ذا من ذلك، فالقرآن يأتي باللغتين المختلفتين... ولات يليت، وألت ويألت لغتان»[103].

نلاحظ هنا هذا التأرجح في عرض هذه القراءة ومحاولة الاحتجاج لها بعد الطعن فيها وفيمن رواها وقرأ بها من الأئمة الثقات الأعلام، الذين أجمعت أمصارهم على قراءتهم

(٩٨) ينظر ترجمته في معرفة القراء ص ٨٣، سير أعلام النبلاء ٦ / ٤٠٧، غاية النهاية ١ / ٢٨٨، وفيات الأعيان ٣ / ٤٦٦

(٩٩) ينظر : مصحف المدينة المنورة على رواية حفص عن عاصم، ط السعودية سنة ١٤٠٦هـ سورة طه(٦٣)

(١٠٠) سورة الحجرات (١٤)

(١٠١) وهي قراءة أبي عمرو ويعقوب البصريين، ينظر : التيسير ص ٢٠٢، النشر ٣ / ٣١١

(١٠٢) سورة الطور (٢١)

(١٠٣) معاني القرآن ٣ / ٧٤

وإمامتهم كأبي عمرو ويعقوب البصريَّيْن!، فأين الإجماع الذي حكاه الفراء على قراءة (يلتكم) ؟، وهل القراءة القرانية خاضعة للفراء كما يشتهي ويختار ؟! حقاً «إن هذا لشيء عُجاب»[١٠٤]. ثم إنَ قول الفراء: «وإنما اجترأ على قراءتها (يألتكم) أنه وجد(وما ألتناهم من عملهم من شيء) في موضع، فأخذ ذا من ذلك)! وهذا الكلام يوهم أن من قرأ (يألتكم) إنما هو اجتهد بهذه القراءة من تلقاء نفسه وأنى له ذلك ؟! وهل هذا ينطبق على الإمام أبي عمرو بن العلاء الذي يقول: «لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قرأتُ لقرأتُ حرف كذا كذا، وحرف كذا كذا»[١٠٥] وأبو عمرو هو من هو في العربية والفصاحة والرواية، واجتمعت فيه من العلوم التي لم تجتمع لسواه وهو العربي الصميم المجمع على فضله وإمامته وعلمه، وأمانته في النقل والراوية والقراءة، فقارئ هذا شأنه وحاله هل يُقال فيه أنه اجترأ فقرأ كذا لأنه وجد كذا فأخذ هذا من ذاك ؟. ورحم الله الإمام أبا عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ) إذ يقول: «أئمة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصح في النقل والرواية، إذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية، ولا فشوّ لغة؛ لأن القراءة سنة متّبعة يلزم قبولها»[١٠٦].

بقي أن أذكر أن قراءة أبي عمرو ويعقوب قد جاءت على لغة غطفان، وقراءة سائر القراء على لغة الحجاز[١٠٧].

---

(١٠٤) سورة ص (٥)

(١٠٥) ينظر : النشر ١ / ١٧

(١٠٦) نفسه ١ / ١٠ - ١١

(١٠٧) ينظر : الكشف عن وجوه القراءات السبع ٢ / ٢٨٤، البحر المحيط ٨ / ١١٧

خاتمــــة

حاولت في هذا البحث أن أجلو بعض مواقف الفراء من القراءات القرآنية المتواترة وحسب، وذلك من خلال نماذج مختارة من كتابه (معاني القرآن) فظهر أنه غالباً ما يستشهد بالقراءة المتواترة ويحتج بها دون تعليق، وأحياناً يرجح إحدى القراءتين على الأخرى، وأحياناً أخرى يضعف بعض القراءات المتواترة بل يطعن فيها وفي رواتها ولو كانوا أئمةً يُقتدى بهم، وسُرُجاً يهتدى بهداهم، كالأئمة القراء السبعة أو العشرة، بيد أن هناك موقفاً آخر للفراء قد يلحظه البعض وهو موقف التردد في قبول بعض القراءات، وهذا قليل جداً، وقد أعرضت عن ذكره لقلته أولاً، ولأن التردد هو موقف بين القبول والرد فهو يرد على كليهما ثانياً؛ ولأن التردد في التضعيف ضعف فيه من جهة، ولأن الغالب فيما قد يُسمى تردداً هو تناقض محض في القبول والرد من جهة أُخرى، وهذا التناقض أعدُّه ضعفاً في منهج الفراء في الاستشهاد بالقراءات المتواترة وموقفه منها.

على أنّ هذه الثغرات والمآخذ القليلة نسبياً في كتاب الفراء – رحمه الله – لا تغض من قيمته ومكانته وجهوده المشهودة في هذا الشأن.

بقي أن أؤكد على ما نبهت عليه في المقدمة وهو أننا عندما نبحث في موضوع القراءات القرآنية المتواترة، لا يهمنا أن نبين من خلال ذلك أن منهج الكوفيين متسامح تجاه القراءات، ومنهج البصريين متشدد إزاءها، بقدر ما يهمنا الدفاع عن القران الكريم وقراءاته المتواترة التي وصلت إلينا بأعلى طريق من طرق الرواية والتثبت على وجه القطع واليقين، والذب عنها خدمةً لكتاب الله العظيم وذكره الحكيم، وأنه لا يجوز لأحد من الناس كائناً من كان أن يرد قراءةً قرآنية متواترة، سواء أكان كوفياً أم بصرياً أم أندلسياً فإن تحقق لي هذا فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم (مصحف المدينة النبوية)، ط السعودية، ١٤٠٦هـ.

٢- الإبانة عن معاني القراءات: لأبي محمد بن أبي طالب القيسي، تحـ د. محيي الدين رمضان، ط، دار المأمون للتراث – دمشق، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

٣- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر: لأحمد البنا الدمياطي، ط القاهرة، ١٣١٧هـ.

٤- البحر المحيط: لأبي حيان الأندلسي، ط مكتبة النصر الحديثة – الرياض، د.ت.

٥- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لابن رشد الحفيد، ط مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

٦- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة: لعبد الفتاح القاضي، ط١، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م

٧- التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريق الإتقان: لطاهر الجزائري، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة ط مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، د.ت.

٨- التيسير في القراءات السبع: لأبي عمرو الداني، عني بتصحيحه اوتو يرترل، ط ٢، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٥م.

٩- تهذيب التهذيب: لابن حجر العسقلاني، مصورة عن طبعة حيدرأباد، الهند.

١٠- الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم الرازي، ط دائرة المعارف العثمانية، حيدرأباد الدكن – الهند، ١٣٧١هـ.

١١- حجة القراءات: لأبي زرعة بن زنجلة، تحـ سعيد الأفغاني، ط مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م

١٢- السبعة: لابن مجاهد، تحـ د. شوقي ضيف، ط دار المعارف – القاهرة، ١٩٨٠م.

١٣- سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي: لأبي القاسم علي بن القاصح البغدادي، مراجعة علي محمد الضباع، ط دار الفكر – بيروت، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

١٤- سير أعلام النبلاء: للذهبي، تحـ مجموعة، ط مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٤٠١هـ.

١٥- الطبقات الكبرى: لابن سعد، ط دار صادر – بيروت، ١٣٧٧هـ = ١٩٥٧م.

١٦- غاية النهاية في طبقات القراء: لابن الجزري،تحـ برجستراسر، ط الخانجي - القاهرة، ١٩٣٢م

١٧- غيث النفع في القراءات السبع: لعلي النوري الصفاقسي، بذيل سراج القارئ المبتدئ (تقدم)

١٨- القاموس المحيط: للفيروز أبادي، ط المطبعة المصرية – القاهرة، ١٩٣٥م.

١٩- الكافي في القراءات السبع: للرعيني، تحـ إيمان صالح – رسالة ماجستير مطبوعة على الالة الكاتبة مقدمة إلى كلية الآداب بجامعة بغداد، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.

٢٠- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: لمكي بن أبي طالب القيسي، تحـ د. محيي الدين رمضان، ط٣، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

٢١- لسان العرب: لابن منظور، ط دار صادر - بيروت، ١٩٦٨م.

٢٢- لطائف الإشارات لفنون القراءات ج١ : للقسطلاني، تحـ عامر السيد عثمان ود. عبد الصبور شاهين ط١، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - مصر، د.ت.

٢٣- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لابن جني، تحـ علي النجدي وصاحبه، القاهرة ١٣٨٩هـ = ١٩٦٩م.

٢٤- مختصر في شواذ القراءات: لابن خالويه، تحـ ج.برجستراسر، ط دار الهجرة - بيروت، د.ت

٢٥- المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز لأبي شامة المقدسي، تحـ طيار التي قولاج، ط دار صادر- بيروت، ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م.

٢٦- المصاحف لعبد الله بن أبي داوود، تحـ آرثر جفري، ط المطبعة الرحمانية القاهرة، ١٣٥٥هـ

٢٧- معاني القرآن: لأبي زكريا الفراء:

- ج١: تحـ محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، ط٢، عالم الكتب - بيروت، ١٩٨٠م.
- ج٢: تحـ محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة د.ت.
- ج٣ تحـ د. عبد الفتاح شلبي، ومراجعة علي النجدي ناصف، الدار المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م

٢٨- معجم القراءات: د.عبد اللطيف الخطيب، ط١، دار سعد الدين- دمشق، ١٤٢٢هـ =٢٠٠٢م.

٢٩- معجم القراءات القرآنية د. أحمد مختار عمر، ود عبد العال سالم مكرم، ط٣، عالم الكتب، ١٩٩٧م

٢٨- معرفة القراء الكبار للذهبي، تحـ محمد سيد جاد الحق، ط دار الكتب الحديثة - القاهرة، ١٣٨٧هـ

٢٩- المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة: د.محمد سالم محيسن، ط٢، دار الجيل - بيروت، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.

٣٠- منجد المقرئين ومرشد الطالبين لابن الجزري، بمراجعة محمد حبيب الله الشنقيطي وأحمد شاكر، ط دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.

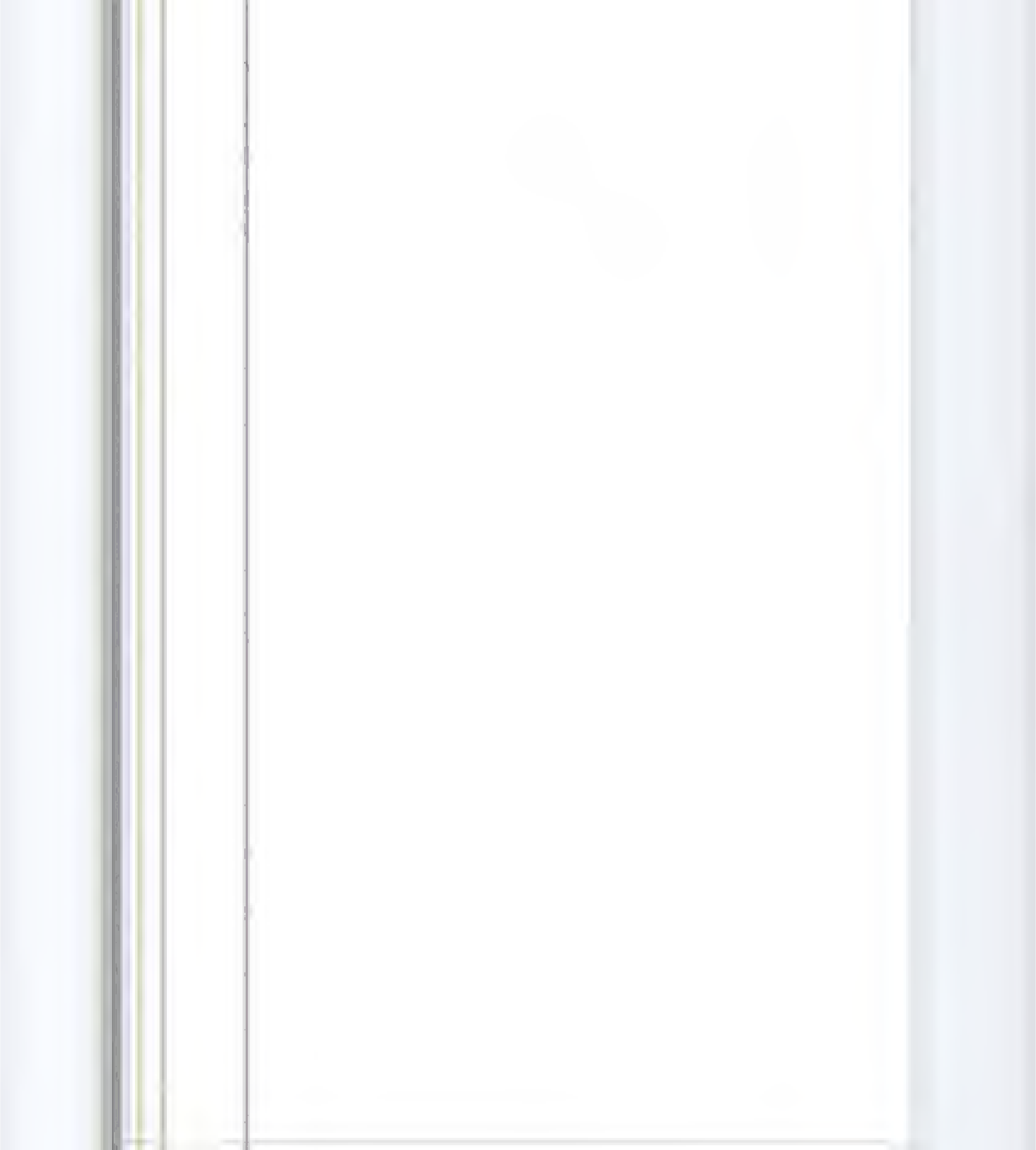
٣١- النحويون والقراءات القرآنية مقالة لزهير غازي زاهد، مجلة آداب المستنصرية بغداد، العدد الخامس عشر، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م

٣٢- النشر في القراءات العشر: لابن الجزري، ط القاهرة، د.ت.

٣٣- وفيات الأعيان : لابن خلكان، تحـ د.إحسان عباس، ط دار الثقافة - بيروت، ١٩٦٨م.

Abstract

This article is a descriptive, analytical study of the opinion of Abu Zakarriya Al-Farra' torwards the consequent Quranic readings as shown in his book "Ma?ani Al-Quran". The book is an important primary source for the study of the linguistic Quranic studies. The article lists Al-Farra's opinions towards the different consequent Quranic readings based on certain basic rules.



جهد الشاطبي (٧٩٠هـ) في التفسير الموضوعي الكشفي

الدكتور
أحمد عثمان رحماني*

* أستاذ النقد الأدبي المشارك بكلية الدراسات الإسلامية والعربية – دبي



ملخص البحث:

البحث يتناول موضوع التفسير الموضوعي الكشفي ليؤصل له، لذلك بدأ بمقدمة تاريخية تهدف إلى ببيان معنى الإدراك الكلي وأهميته وأصوله في الثقافة الإسلامية، سواء في مجال التفسير أو النقد الأدبي ثم تدرج ليكشف بوضوح على تطور الفكرة في التفسير لتقترح في البداية منهجا للتفسير بناء على فكرة الكليات عند الشاطبي ثم تدخل مرحلة التطبيق عند البقاعي في تفسير نظم الدرر في تناسب الآيات والسور مرورا بجهود العلماء في نظرية المناسبات وقواعدها كما تجلت عند الزركشي والسيوطي ليصل إلى الهدف الأساسي وهو جهد الشاطبي في التفسير الموضوعي فبدأ بالتعريف بالشاطبي تمهيدا لجهوده النظرية والتطبيقية في مجال التفسير الموضوعي القائم على فكرة الكليات أو الإدراك الشامل لسور القرآن، وبيان أنواع الوحدات عنده ثم الآليات المنهجية التي قام عليها منهجه.

إن هذا البحث يتساءل إذن عن الجهد المبذول عند الشاطبي تحديدا، لإثبات الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية وهي مشكلة تناقش فيها القدماء مثل عز الدين ابن عبد السلام الذي استبعد وجودها لاختلاف أسباب النزول[1]، ومثل الشاطبي الذي حاول أن يبرهن عليها نظرية وتطبيقا،

من كل ذلك يتبين أن الحديث في الوحدة الموضوعية في القرآن حديث قديم وطريقه شاق تحفه صعوبات جمة، فكيف تناوله الشاطبي وما الجهود التي بذلها ليقدم نظريته في هذا المجال الحيوي من مجالات الثقافة الإسلامية؟ و من تقدمه من العلماء المحققين فأثر فيه ؟ وما المنهج الذي اعتمده في ذلك؟ وهل اكتفى بالنظرية أم تجاوزها إلى التطبيق؟

---

(١) عز الدين بن عبد السلام كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ٢٢١: وانظر ذلك في أحمد رحماني: التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقا.ص.٣٦

المقدمة :-

الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمةالقرآن وكفى بها نعمة والصلاة والسلام على البشير النذير محمد رسول الله ﷺ المبعوث رحمة للعالمين وبعد:

فإن هذا البحث يتناول جهود الشاطبي في التفسير الموضوعي، والشاطبي هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الإمام العلامة المحقق القدوة الحافظ الجليل المجتهد، ولد بغرناطة حوالي سنة ٧٣٠ وأخذ العلم عن أبي عبد الله محمد بن الفخار البيري وغيره بالأندلس كما أخذ عن ابن مرزوق التلمساني والشريف السبتي في المغرب العربي ومن مؤلفاته: الموافقات، والاعتصام، والمجالس، وشرح الخلاصة من ألفية ابن مالك في النحو، والإفادات والإنشاءات... توفي سنة ٧٩٠ للهجرة ١٣٨٨ للميلاد، يعد أحد أبرز العلماء الذين تحدثوا في مسألة الكليات في محال الأصول[٢] لكنه صال وجال في التنظير لكثير من القضايا العلمية التي منها التفسير الموضوعي.

فالأصل في هذا البحث هو الكشف عن جهود الشاطبي في التأصيل للتفسير الموضوعي الكشفي الذي يرمي إلى كشف الوحدة الموضوعية في سور القران الكريم، وهو غير التفسير الموضوعي التجميعي الذي يرمي إلى جمع الايات التي تتناول موضوعا واحدا ثم تعمل على تركيبها للخروج بموضوع واحد، كالذي اعتمده باقر الصدر في كتابه مقدمات في التفسير الموضوعي[٣] أو الذي تناوله محمد حجازي في كتابه «الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم»[٤]

ونحب بادئ ذي بدء أن نشير إلى أن مصطلح «التفسير الموضوعي» من المصطلحات المعاصرة جدا، على أن الفكرة التي يقوم عليها قديمة جدا أيضا، إذ يقوم أساسا على فكرة الإدراك الشمولي والنظرة الكلية للأشياء والأفكار والقضايا، بعدّه بديلا للتفكير والإدراك

(٢) خير الدين الزركلي: الأعلام: المجلد الأول: ص: ٧٥: دار العلم للملايين بيروت لبنان ط ١/١٩٨٦

(٣) باقر الصدر: مقدمات في التفسير الموضوعي. ط/ ١٩٨٠

(٤) محمد حجازي: الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم ص٣٣- ٣٤/ مطبعة المدني ١٩٧٠ وانظر أحمد رحماني: التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقا ص:٣٢ منشورات جامعة باتنة/ و أحمد رحماني مصادر التفسير الموضوعي.ص٤٠ مكتبة وهبة /القاهرة

التجزيئي، تلك النظرة التي عرفها ابن خلدون بقوله. «الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات الخمس وجميع الحيوانات مشتركة في هذا لإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات، وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتفقة صورة منطقية على جميع تلك الأشخاص المحسوسة وهي الكلي، ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما باعتبار ما اتفقا فيه، ولايزال يرتقي في التجريد إلى الكلي الذي لايجد كليا أخر معه يوافقه فيكون لأجل ذلك بسيطاً»[٥]. فالمسألة أساسا مسألة طريقة ومنهج في الإدراك ترتقي من إدراك الجزئيات البسيطة إلى إدراكها في إطار كلي يبنى من العلاقة القائمة بين تلك الجزئيات ليكون مدركا كليا، ومن الطبيعي أن ذلك الكلي قد يتحول إلى مدرك بسيط بالنظر إلى العلاقة بينه وبين كليات أخرى تماثله ليتكون مدرك كلي جديد أقوى منه.

ونحن إذ نبحث هذه القضية إنما نرمي إلى أن نقف على جهود رجل نعد منهجه في هذا المجال من مجالات تفسير القرآن عظيمة جدا، ولكي نبرز الفكرة بصورة واضحة لابد من الوقوف عليها بصورة موجزة في الإطار التاريخي ثم نحلل القضية عند الشاطبي، وهذا يستدعي تقسيم البحث إلى أربعة مباحث تتناول. تاريخ الفكرة في الثقافة الإسلامية عند النقاد والمفسرين، ثم نضجها عند الشاطبي وطريقة تطبيقه على سورة من سور القرآن الكريم، لنصل إلى الأليات المنهجية التي اعتمدها في ذلك.

المبحث الأول:

فكرة الوحدة الموضوعية

أولا: الإطار التاريخي العام لفكرة الوحدة الموضوعية:

إن هذا الأسلوب المعتمد على فكرة الإدراك الكلي في النظر إلى الأشياء والمعارف ليس حديث العهد، فهو من حيث النظر والممارسة قديم جدا يعود إلى ما قبل القرن الرابع

(٥) ابن خلدون. المقدمة: ٤٥٤-٤٥٥

الهجري، حيث نجد الجاحظ في القرن الثالث يؤلف كتابا في الإعجاز بالنظم[٦]، ثم تنضج الفكرة في القرن الرابع إذ نجد الحاتمي[٧] على سبيل المثال يهتم كثيرا بالنظرة الكلية للنص، وفي الواقع كانت نظرات الحاتمي قد وضحت هذه المسألة توضيحا كبيرا وبلغت في كتابه «حلية المحاضرة» مبلغا عميقا جعل الدكتور إحسان عباس يقول عنه بحق: إنه ينفذ من ذلك إلى تصور عجيب لا نجده عند من سبقه من النقاد، وهو أول تصور من نوعه لوحدة تعد عضوية»[٨]، قال ذلك بصدد تقديمه لمقولة للحاتمي يشبه فيها بناء القصيدة بخلق الإنسان هي: «إن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض، فمتى انفصل واحد عن الاخر وباينه في صحة التركيب غادر بالجسم عاهة تتخون محاسنه وتعفي معالم جماله»[٩].

إن هذا النص يترجم بحق فلسفة النظرة الكلية الشاملة للنصوص، ويترجم أيضا فهم الحاتمي للوحدة العضوية التي إن اعتبرها إحسان عباس «وحدة عضوية لا تؤدي معنى النمو» فإنه يعترف بأنها «تؤدي معنى التكامل والاعتدال والانسجام»[١٠] وأكثر من ذلك كله إن عبارة الحاتمي التي يقول فيها: «تعفي معالم جماله» يمكن أن تشير إلى إدراكه العميق لسر جمال القصيدة، إذ يعني ما يقوله، إن فساد النظم فساد لوحدة البناء في القصيدة وإعفاء لمعالم جمالها، فمعالم الجمال تتأتى من التناسب والانسجام والتكامل والنظم والترتيب والتلاحم، ومما يؤكد ذلك انتباهه إلى جسور الانتقال في القصيدة الجاهلية ليبين من ذلك أنها وسيلة من الوسائل التي يعتمدها الجاهلي للحفاظ على وحدة القصيدة «لتأتي في تناسب صدورها وإعجازها وانتظام نسيبها بمديحها كالرسالة البليغة، والخطبة الموجزة، لا ينفصل جزء منها عن جزء...»[١١].

---

(٦) الزمخشري: الكشاف: ١/ ١٥، وانظر أحمد رحماني نظريات الإعجاز ٦٣ - ٣٧/ مكتبة وهبة/ مصر

(٧) الحاتمي محمد بن الحسن بن المظفر هو أحد نقاد القرن الرابع الهجري توفي سنة ٣٨٨ من اثاره الرسالة الموضحة – والرسالة الحاتمية – وحلية المحاضرة للتوسع انظر: معجم الأدباء، ١٨: ١٥٦

(٨) تاريخ النقد الأدبي ص: ٢٥٧

(٩) ابن رشيق: العمدة: ٢ ١١٧ وانظر إحسان عباس تاريخ النقد: ٢٥٧ وحسين بكار: بناء القصيدة ٢٩٧ ومعنى تتخون تتحيف كما صوبها إحسان عباس

(١٠) تاريخ النقد الأدبي: ص: ٢٥٧

(١١) حلية المحاضرة:١/ ٢١٥ وانظر بناء القصيدة مرجع سابق ١٩٧

وهذه الطريقة في الفهم والتفكير هي النظرة التي جسدها بعد ذلك في القرن الخامس الهجري عبقري الدراسات الإعجازية - بدون منازع - عبد القاهر الجرجاني (-٤٧١) في دراساته القيمة حول نظرية النظم، إذ إن معنى النظم كما عرف عنده وهو بصدد الحديث عن العلاقات بين أجزاء العبارة يعني الوحدة والانتظام والتناسب والترتيب و التعلق فيقول: «أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك»[١٢].

نضج الفكرة ودخولها في حقل التفسير:

ولا غرو والحال هذه أن نجد فكرة إدراك الكليات قد نضجت واستوت لتتبلور في منهج يقترحه العلماء لتفسير القرآن وفق نظرة كلية شاملة تنطلق من الكل المتكامل لتتوصل إلى العناصر المكونة له عن طريق تحليل ذلك الكل دون نسيان ضرورة فهم الجزء في ظل السياق الكلي للنص، لما في ذلك من أهمية في الفهم للنص وللمقاصد الشرعية بصورة أو ضح يعين عليها تفسير الجزئيات في النسق الذي ترد فيه، ونجد ذلك مدروسا بصورة واضحة عند علماء كبار في مجال الدراسات الشرعية والقرآنية، منهم الشاطبي (٧٩٠ هـ) في كتاب الموافقات، والبقاعي (- ٨٨٥ هـ)[١٣] في تفسير «نظم الدرر في تناسب الايات والسور»[١٤]، والسيوطي (- ٩١١ هـ) في أكثر من كتاب ومنها كتاب «أسرار ترتيب القرآن»، وكل واحد منهم قدم فكرته عن المنهج في مقالات نظرية دقيقة، بل لم يكتفوا بذلك إنما أعقب بعضهم الدراسة النظرية بنموذج تطبيقي رفيع المستوى حقا؛

---

(١٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز: ٤٤

(١٣) البقاعي هو برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي المتوفى سنة٨٨٥ للهجرة / ١٤٨٠ للميلاد، محدث ومؤرخ ومفسر، من اثاره القيمة تفسير «نظم الدرر في تناسب الايات والسور»، وكتاب «مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور» وكتاب «الفتح القدسي في اية الكرسي» وكتاب «القول المفيد في أصول التجويد لكتاب ربنا المجيد» فسر القران الكريم بمنهج فريد من نوعه يقع في ثلاثين جزءا ويقوم على منهج التفسير الموضوعي الذي يتخذ من طريقتي المناسبات والنظم قاعدة أساسية له/ الأعلام للزركلي المجلد ١/ ص ٥٦ /انظر تفصيل حياته في مقدمة كتاب «الفتح القدسي في أية الكرسي» تحقيق عبد الحكيم الأنيس دار البحوث للدراسات الاسلامية وإحياء التراث: دبي – الإمارات العربية المتحدة: ٢٠٠١

(١٤) أحمد عثمان رحماني.مصادر التفسير الموضوعي: ص: ٦ –١١ مكتبة وهبة مصر القاهرة ١٩٩٨

أما الأول فهو الشاطبي موضوع البحث وهو المقدم من حيث التاريخ والسبق للإبداع[١٥]،
وأما الثاني وهو البقاعي فقد بين كل ذلك في تفسيره المسمى «نظم الدرر في تناسب الايات والسور» وهو تفسير فريد من نوعه في المكتبة العربية والإسلامية القديمة والحديثة، فهو صاحب السبق في التطبيق على القران كله، فحق له أن يقول مفتخرا في مقدمته «هذا كتاب عجاب رفيع الجناب في فن ما رأيت من سبقني إليه ولا عول ثاقب فكره عليه» ويقول بخصوص المنهج المتبع فيه «ثمرته الاطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ما له بما وراءه وما أمامه من الارتباط والتعلق الذي هو كلحمة النسب»[١٦].
ولاشك أن هذا المفسر كان قد تأثر كثيرا بمن سبقه كالحرالي[١٧] (٦٣٨) وأما الثالث فهو السيوطي الذي خصص كتابا لدراسة «أسرار ترتيب القرآن» ووقف خصوصا عند سبعة أنواع من صور التناسب بين أجزاء القرآن وهي:

١- بيان مناسبات ترتيب سور القران وحكمة وضع كل سورة منه في موضعها من السياق العام لترتيب القرآن

٢- بيان أن كل سورة شارحة لما أجمل في السورة التي قبلها

٣- بيان وجه اعتلاق فاتحة السورة بالخاتمة التي قبلها

٤- مناسبة مطلع السورة للمقصد الذي سيقت له

٥- مناسبة أوائل السور لأواخرها

٦- مناسبات ترتيب اياته واعتلاق بعضها ببعض وارتباطها وتلاحمها وتناسقها

---

(١٥) من الطبيعي أن القصد هنا ليس إيجاد الفكرة لأن فكرة وحدة السورة واضح من اسمها قال السيوطي وفي تسوير السورة تحقيق لكون السورة لمجردها معجزة واية من ايات الله تعالى، الإتقان في علوم القران ١/ ٢٦٤ فالحديث عن بداية الفكرة قديم وإنما نقصد بالإبداع هنا إبداع المنهج عند الشاطبي

(١٦) نظم الدرر في تناسب الأيات والسور: ج: ١ ص ٥

(١٧) الحرالي هو علي بن أحمد بن الحسن الحرالي مفسر من علماء المغرب أصله من حرالة من اعمال مرسيه ولد ونشأ في مراكش ورحل إلى المشرق وتصوف ثم استوطن بجاية وعاد إلى المشرق وتوفي في حماة سورية من كتبه «مفتاح الباب المقفل لفهم القران المنزل» في التفسير قال ابن حجر جعله قوانين كقوانين «أصول الفقه»/ الأعلام للزركلي م٤ ص ٢٥٦ وانظر عنوان الدراية ٨٧- ٩٧

٧- مناسبة أسماء السور لموضوع السورة [١٨]

ويهمنا هنا أن نتحدث عن فكرة التفسير الموضوعي عند الشاطبي لاعتقادنا أنها بحق فكرة سابقة لعصرها عمقا ومنهجا، وأنها هي التي مهدت لتفسير البقاعي الطريق الصعب والشاق الذي سلكه، وسنبين ذلك في موضعه بإذن الله.

ثانيا: فكرة الكليات وعلاقتها بالتفسير الموضوعي عند الشاطبي:

لقد كتب الشاطبي (-٧٩٠هـ)[١٩] في القرن الثامن للهجرة كثيرا عن فكرة الكليات وأهميتها في البناء الفكري وما يستلزمه من طرائق تيسر الفهم بصفة عامة وفهم القرآن بصفة خاصة، فهو حينما يتحدث عن العلاقة بين المكي من القرآن والمدني نراه يفكر بمنهج الكليات والجزئيات فيقول: «القواعد الكلية هي الموضوعة أولا والتي نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها القواعد التي وضع أصلها بمكة»[٢٠]، وحين يتحدث عن العلاقة بين العناصر في النصوص يوجه الأنظار إلى ضرورة إدراك العلاقة بينها في إطار التفكير الشمولي فيقول: «إذا رأيت في المدنيات أصلا كليا فتأمله تجده جزئيا بالنسبة إلى ماهو أعم منه أو تكميلا لأصل كلي، وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال»[٢١]، بل إنه يرى أن «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لاجزئي وحيث جاء جزئيا فأخذه على الكلية»[٢٢]، ونظرا لإدراكه الكبير لأهمية النظرة الكلية لمسائل العلم والفكر ولخطورة دورذلك في الفهم نجده يلح على الباحث الحصيف لأن يوجه نظره إلى هذا المنهج فيقول: «محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها فمن أخذ بنص - مثلا - في

---

(١٨) السيوطي: أسرار ترتيب القرآن ص ٢ - دار الاعتصام - القاهرة. والسيوطي هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي جلال الدين، إمام حافظ مؤرخ وأديب له نحو ٦٠٠ مصنف منها الإتقان في علوم القران وتمام الدراية والأشباه والنظائر والتحبير لعلم التفسير وتدريب الراوي وترجمان القران وتفسير الجلالين ولباب النقول في أسباب النزول.. توفي ٩١١هجرية حوالي ١٥٠٥ ميلادية/ الأعلام للزركلي ٣/ ٦٥

(١٩) الشاطبي سبق التعريف به وانظر / خير الدين الزركلي: الأعلام: ١/ ٧٥

(٢٠) الموافقات: ١٠٢/٣

(٢١) نفسه: ٢٦/٣

(٢٢) الموافقات ١١٦/٣

جزئي معرضا عن كلِّيه فقد أخطأ، وكما أن من أخذها لجزئي معرضا عن كلِّيه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه ... ودل ذلك على أن الكلي لايعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضا فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة»[٢٣]

وهذه الفكرة الأخيرة مهمة جدا فيما نحن بصدد معالجته إذ تحدد الإطار المنهجي الذي تفهم فيه النصوص القرآنية، ويبين أن الفهم التجزيئي للنصوص قد لا يفي بتحقيق المراد من النص، كما أن الفهم الكلي وحده في غياب التحليل للجزئيات من أجل التغلغل في عمق النص غير مفيد في تحقيق الهدف، وهكذ يضعنا أمام مشكلة منهجية جديدة مفادها «محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها»، كما أن «الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي»[٢٤].

وعلى هذا الأساس فإن «إهمال القصد في الجزئيات يرجع إلى إهمال القصد في الكلي، لإنه مع الإهمال لايجري كليا بالقصد»[٢٥].

ويبين الهدف من اعتماد المنهج القائم على هذه النظرة فيقول «المقصود بالكلي هنا أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لاتفاوت فيه ولا اختلاف»[٢٦] هكذا يصمم الشاطبي تصميم الواعي بقيمة ما يؤسس له من قواعد منهجية، من شأنها أن تكوِّن نظرية شاملة في الدراسات العلمية الجادة، تلك التي تتجاوز النظرة التجزيئية البسيطة إلى النظرة الكلية العميقة التي تربط أجزاء النصوص ببعضها، وتربط أجزاء القضايا ببعضها حتى تخرج بصورة واضحة المعالم عن موضوع دراستها، بحيث يصبح النص الكلي يقدر باعتباره مبنيا من مجموع الأجزاء، والنص الجزئي يفهم ضرورة في سياق الكلي، وكل إهمال لأحدهما يعد إهمالا لما به يفهم الآخر.

---

(٢٣) الموافقات ٣/ ٣-٤

(٢٤) الموافقات ٢/ ٤١

(٢٥) نفسه. ٢/ ٤١

(٢٦) نفسه ٢/ ٤١

هذه القواعد هي التي سيعنى بها المنهج الذي يقترحه الشاطبي لتفسير القرآن، والذي سيسمى في العصر الحديث باسم : «التفسير الموضوعي الكشفي» وهو منهج مستحدث في تفسير القرآن يستهدف سبر أغوار السور القرآنية لكشف وحدتها الموضوعية والخروج بنظرية حول الموضوع أو بتصور متكامل حوله[٢٧]، وقد عرفه الشيخ الغزالي بقوله «التفسير الموضوعي يتناول السورة كلها يحاول رسم صورة شمسية لها تتناول أولها وآخرها وتتعرف على الروابط الخفية التي تشدها كلها وتجعل أولها تمهيدا لآخرها وأخرها تصديقا لأولها» ثم عقب على تعريفه بما يشرح بعض الجوانب بقوله «لقد عنيت عناية شديدة بوحدة الموضوع في السورة وإن كثرت قضاياها»[٢٨].

وسنقف هنا عند فكرة الشاطبي حول الوحدة الموضوعية في القرآن لنبرز أهم أفكاره في ذلك، إذ تعد أفكاره حول التفسير الموضوعي ناضجة جدا على الرغم من تقدمها، لاسيما وقد بينها بنماذج تطبيقية، وسنركز على ثلاث نقاط أساسية؛ نتناول في الأولى الجانب النظري ونتناول في الثانية النموذج التطبيقي، ونتناول في الثالثة دواعي المنهج والآليات الأساسية التي اعتمدها

- الجانب النظري:

يبدو أن الشاطبي عاش عصرا كان الاهتمام بالوحدة الموضوعية فيه واضحا، وكان التساؤل المطروح هو. «وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد، لا بحسبه في نفسه؟»[٢٩] وهل لسور القرآن موضوعاتها التي تميز كل سورة على حده؟ ثم هل هو وحدة واحدة؟ أم أن مفهوم الوحدة قد تعدد عند الدارسين؟ وإذا تعدد مفهوم الوحدات فما هي؟

أنواع الوحدات في نظر الشاطبي:

لا شك أن الحديث والجدل كان يدور حول ثلاثة أنواع من الوحدات في القرآن، هذا

---

(٢٧) أحمد رحماني التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقا ص ١٢٤ منشورات جامعة باتنة - الجزائر ١٩٩٨

(٢٨) محمد الغزالي: نحو تفسير موضوعي لسور القرآن ١/ ٥

(٢٩) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: ٣/٢٥٤

ليس موضع عرض ذلك بصفة عامة، وإنما سنكتفي بالشاطبي. فقد تناول هذا العبقري المبدع حقا فكرة الوحدة الموضوعية في القران من جهات ثلاث: الوحدة في القرآن كله، و الوحدة في السورة، إلى جانب حديثه عن وحدة النزول:

١- الوحدة في القران كله: بمعنى أن القران الكريم يشكل وحدة واحدة لا تناقض بين قضاياه ألبتة، والسر في ذلك أنه يصدر عن مشكاة واحدة لا تعرف التضارب والتناقض، بحيث يفسر بعضه بعضا، وهو ما يفهم من قوله: «فإن كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار، حسبما تبين في علم الكلام، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلا لما هو من معهودهم فيه، هذا محل احتمال وتفصيل فيصح في الاعتبار أن يكون واحدا بالمعنى المتقدم، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما؛ وذلك أنه يبين بعضه بعضا، حتى إن كثيرا منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار»[30] وهذا هو أساس منهج التفسير الموضوعي التجميعي، وهو نوع آخر من التفسير الموضوعي ليس هذا موضع الحديث فيه[31].

٢- وحدة موضوع السورة: بمعنى أن السورة من القران عبارة عن بنية قائمة بذاتها أي إنه أنزل سورا مفصول بعضها عن بعض مما يدل على أن لكل سورة موضوعها الواحد وهو مبرر تجاور الايات فيها واكتفائها بها، كما يتبين من قوله: «ويصح أن لا يكون كلاما واحدا، وهو المعنى الأظهر فيه، فإنه أنزل سورا مفصولا بينها معنى وابتداء، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول الكلام»[32] وهذه الوحدة هي ما يعنى به في العصر الحديث منهج التفسير الموضوعي الكشفي، وهو ما سنعود إليه بالتفصيل لأنه هو موضوع الطرح في المنهج الذي يقترحه الشاطبي في تفسير القرآن.

---

(٣٠) نفسه

(٣١) انظر تفصيل ذلك في: التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقا ص: ١٥٥ وما بعدها لكاتب المقال. وانظر ايضا باقر الصدر في كتابه: مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن لا سيما المدخل

(٣٢) الشاطبي، نفسه:٣/٤٢٠

٣ - وحدة النزول. وهي الوحدة التي تنشأ عن وحدة المناسبة التي نزلت الآيات بخصوصها وإليها يشير بقوله: «نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للإفهام، وذلك لا إشكال فيه»[٣٣].

فالوحدات في نظر الشاطبي إذن ثلاث: أولاها وحدة القرآن الكريم كله بحيث يفسر بعضه بعضا كما في قوله تعالى من سورة الفاتحة **﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾** فإن تفسير ذلك جاء في سورة النساء، أعني قوله تعالى **﴿ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا﴾** [٣٤] وثانيها وحدة النزول ويعني ارتباطها بحادث محدد ومناسبة معينة، كما في الآيات المتعلقة بحادثة الإفك، وثالثها وحدة السورة، وهذه الأخيرة تكاد تكون الوحدة التي أولاها الشاطبي الاهتمام الكبيرفي حديثه عن المنهج الذي يقترحه للتفسير بديلا للمنهج التحليلي المألوف القائم على النظرة التجزيئية لآيات السورة، فما هي طبيعة الوحدة في السورة الواحدة من القرآن؟ وكيف عالجها نظريا وتطبيقيا؟ وما هي القواعد المنهجية التي يقترحها؟

طبيعة الوحدة في السورة القرآنية الواحدة:

يهتم الشاطبي كثيرا بوحدة السورة، ومرد ذلك، ما يراه من أهمية في إدراك معاني القرآن إدراكا لايتحقق في النظرة التجزيئية، لذا نراه يقول بعد تحليل مفصل للوحدة في سورة «المؤمنون» فهذا النظر إذا اعتبر كليا في السورة وجد على أتم من هذا الوصف، لكن على منهاجه وطريقه. ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح، والتوفيق بيد الله. فسورة «المؤمنين» قصة واحدة في شيء واحد»[٣٥].

على أن الشاطبي يرى أن السورة من القرآن حين نتأملها من هذا المنظور نجد هذه الوحدة التي تشكل السور القرآنية كلها - كما يثبت ذلك الاستقراء الشامل لها - تختلف تبعا للبناء الذي يشكل السورة، فيكون البناء أحيانا وحيد الموضوع متشعب القضايا،

---

(٣٣) نفسه

(٣٤) سورة: النساء ٦٩

(٣٥) الموافقات: ٣/ ٢٥٣

بينما يأتي أخرى وحيد الموضوع والقضية، لذا يقول: «إن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحدا بكل اعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت، وعليه أكثر سور المفصل، وتارة يكون متعددا في الاعتبار، بمعنى أنه في قضايا متعددة' كسورة البقرة، وآل عمران، والنساء، واقرأ باسم ربك، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة، أم نزلت شيئا بعد شيء»[٣٦].

فالشاطبي يفرق هنا بين نوعين من أنواع الوحدة الموضوعية في السورة تبعا لاعتبارات مختلفة هما:

أ السورة ذات الوحدة الموضوعية المحققة بأي اعتبار، بمعنى أن وحدة القضية هي التي تحكمها بغض النظر عن طولها أو قصرها، وهذا يمثل في نظره أكثر المفصل[٣٧] من السور القرآنية، وهذه الوحدة يمكن أن نسميها الوحدة البسيطة، لأن موضوعها يتناول قضية واحدة غير متشعبة، ومثاله في رأيه « قوله تعالى ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ نازلة في قضية واحدة»[٣٨].

ب السورة ذات الوحدة الموضوعية المتعددة القضايا، وهي التي تشعبت قضاياها عن القضية الأم بصرف النظر عن طول السورة وقصرها، وهذه الوحدة يمكن أن نسميها الوحدة المركبة، وهي وحدة معقدة التركيب في بعض السور الطويلة لدرجة يصعب معها الوقوف على العلاقات بين عناصرها وقضاياها، وهذا يشمل معظم غير المفصل فيقول «وتارة يكون متعددا في الاعتبار، بمعنى أنه في قضايا متعددة' كسورة البقرة، وآل عمران، والنساء، واقرأ باسم ربك، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة، أم نزلت شيئا بعد شيء»[٣٩] فسورة اقرأ عنده «نازلة في قضيتين الأولى

---

(٣٦) نفسه: ٣/٢٤٩

(٣٧) المفصل من آيات القرآن يقصد به هنا أحد الأقسام الأربعة التي قسم على أساسها القرآن وهي الطوال والمئون والمثاني والمفصل وأول المفصل قبل الجاثية وقيل الحجرات وقيل القتال/ انظر تفصيل ذلك في البرهان في علوم القرآن للزركشي الجزء الأول /ص:٢٤٤

(٣٨) نفسه: ٣/٢٥٠

(٣٩) نفسه: ٣/ ٢٤٩

إلى قوله تعالى ﴿علم الإنسان مالم يعلم﴾ والأخرى مابقي إلى آخر السورة، وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة وإن اشتملت على معان كثيرة[40].

ولكن هذا النوع من السور التي تتعدد قضياها تعددا ناجما عن التفريع يمكن النظر إليه من زاويتين تبعا لاعتبارين، اعتبار شكلي له أهداف إعجازية، وهذا يتعلق بصورة النظم الذي انتظمت عليه السورة تبعا لتعدد القضايا، واعتبار مضموني له أهداف فقهية ومعرفية، وهذا يتعلق بطبيعة الأحكام التي تتضمنها السورة، لذلك يقول مستدركا على النوع الثاني المتعدد القضايا: «ولكن هذا القسم له اعتباران:

- اعتبار من جهة تعدد القضايا، فتكون كل قضية مختصة بنظرها، ومن هناك يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه ويشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول، فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه.

- واعتبار من جهة النظم الذي وجدنا عليه السورة: إذ هو ترتيب بالوحي لا مدخل فيه لآراء الرجال، ويشترك معه أيضا القسم الأول، لأنه نظم ألقي بالوحي وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجه الإعجاز، وبعض مسائل نبه عليها في المسألة السابقة قبل»[41].

ومن هنا نستنتج أن الشاطبي يرى أن وحدة السورة يمكن النظر إليها من جهتين، لنحصل على نمطين من أنماط الوحدة؛ وحدة بسيطة ووحدة مركبة:

أ - نمط وحدته قائمة بسبب وحدة الموضوع ووحدة القضية التي يعالجها ويمكن أن نسميه الوحدة البسيطة.

ب - نمط وحدته قائمة على وحدة الموضوع مع تشعب القضايا و هو ما يمكن أن نسميه الوحدة المركبة، ولكن هذه الوحدة المركبة معقدة بعض التعقيد إذ قد يستدعي تشعب المعنى - لتشعب القضايا - تغير المبنى تبعا له، لذلك نجم عن خاصية التركيب تداخل

(٤٠) نفسه: / ٢٥٠-٢٥١

(٤١) نفسه

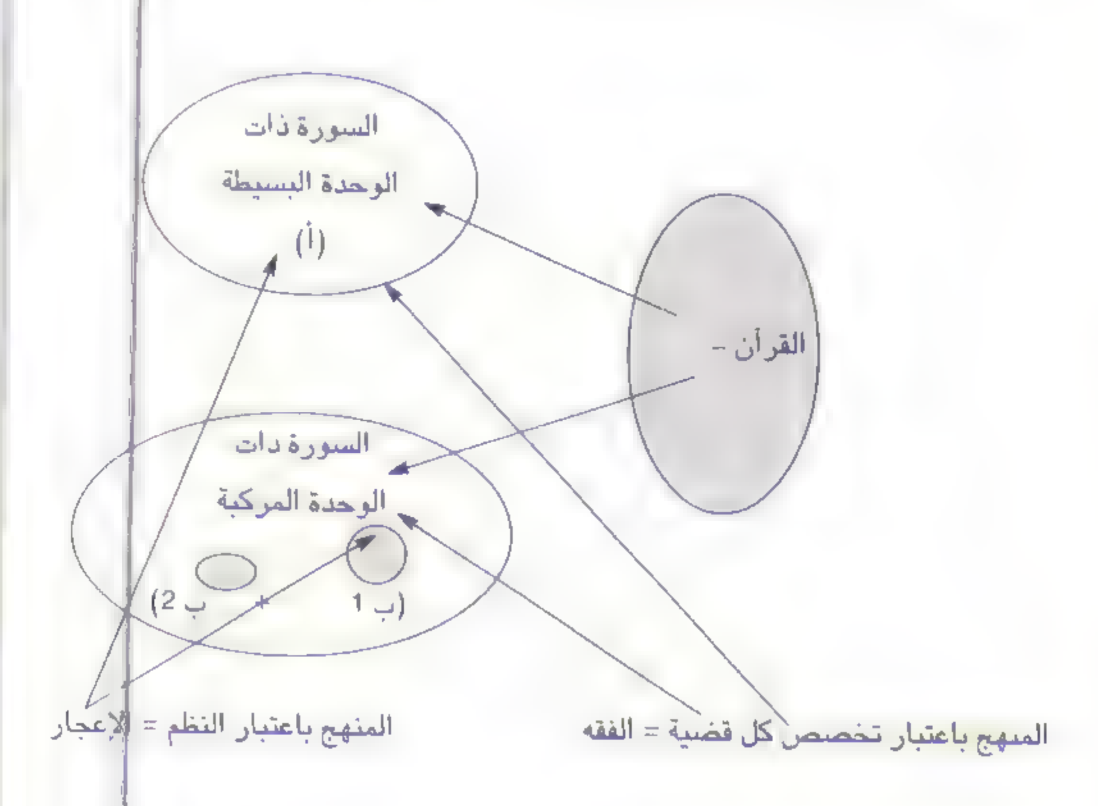
بين النظرة التي يراد منها البحث في المضمون والأحكام الفقهية، والنظرة التي يراد منها البحث في النظم والإعجاز الشكلي ويمكن بيانه كما يلي

ب -١- وحدة الموضوع مع تشعب القضايا و الأبنية أو الأشكال

ب -٢- وحدة الموضوع والشكل مع تشعب القضايا وتخصصها.

وعندئذ يصبح معنا ثلاثة أنواع هي: {أ+(ب١+ب٢)}

وينتج عن ذلك أن المنهج المعتمد في الدراسة سيختلف باعتبار المقاصد المتوخاة من الدراسة. إما منهج فقهي يبحث باعتبار القضايا التي تحتوي عليها السور، وإما منهج جمالي يبحث باعتبار النظم والإعجاز الجمالي للنص، والشكل الآتي يوضح ذلك



المبحث الثاني:

منهج الدراسة: أساسه ودواعيه وآلياته:

١ - أساسه:

بعد أن بين الشاطبي مسألة النظرة الكلية وأهميتها، ووضح معالم النظر إلى الوحدة في السورة اتضح أن المنهج الذي ينبغي أن تدرس به السور القرآنية دراسة قوية وسليمة إنما هو النظرة الكلية الشاملة، فهذه النظرة هي أساس المنهج، لذلك يعقب على الكلام السابق بما يستدعي بيان دور هذه النظرة الكلية في الفهم الصحيح لكل نوع بحسب الهدف المراد من الدراسة، إن في المضمون والأحكام، وإن في الشكل والإعجاز، وهو ما تبينه الفقرة الموالية.

دور الوحدة الموضوعية في تحديد منهج التفسير:

الشاطبي يرى - بعد كل ذلك - أن تفسير القرآن وفهمه يتوقف في جميع الأحوال على النظرة الكلية الشاملة، وأن هذه النظرة هي التي تعين على الفهم العميق لمقاصد الآيات والنصوص؛ لأن الآيات المترابطة يفهم أولها بالوقوف على آخرها ويتوقف فهم آخرها على فهم دلالات أولها؛ بل إن الكلي متوقف فهمه على الجزئي، والجزئي لا يفهم إلا في إطار الكلي، وقد سبقت الإشارة إلى قوله . «الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي»[٤٢] لأن النص كل متكامل لا يفهم إلا متكاملا بغض النظر عن المقصد من النظرة؛ سواء أكانت بغرض البحث في الإعجاز أو بغرض البحث في الفقه والأحكام والمقاصد الشرعية فيقول: «وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات، فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود. كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها»[٤٣].

ويضرب لذلك مثلا لبيان فكرة الوحدة الموضوعية وأهمية النظر الكلي ودوره في

---

(٤٢) الموافقات: ٢/ ٤١ انظر ص ٦ من هذا البحث

(٤٣) الموافقات ٣/ ٢٥٠

تيسير الفهم مهما تفرعت القضايا عن القضية الأم فيقول. «فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال، وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك»[44].

ثم إنه لا يكتفي بعرض هذه الصورة العامة للبقرة بل يعمد إلى الأمثلة ليبين القصد مما يقول تثبيتا للفكرة، وبرهانا على صحة ما يريد تقريره، وبيانا لأسس المنهج الذي يدعو إليه، فيقول «لابد من تمثيل شيء من هذه الأقسام، فبه يبين ماتقدم، فقوله تعالى ﴿**ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم**﴾ إلى قوله ﴿**كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون**﴾[45] كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكيفية آدابه وقضائه وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لابد منها ولا يبنى إلا عليها، ثم جاء قوله. ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** (١٨٨)﴾ الاية، كلاما اخر بين أحكام أخرى، وقوله ﴿**يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج**(١٨٩)﴾ وانتهى الكلام على قول طائفة، وعند أخرى إن قوله ﴿**وليس البر بأن تأتوا البيوت**(١٨٩)﴾ الاية من تمام مسألة الأهلة وإن انجر معه شيء اخر كما انجر على القولين معا تذكير وتقديم لأحكام الحج في قوله ﴿**قل هي مواقيت للناس والحج**(١٨٩)﴾[46]

ثانيا: دواعي المنهج:

الشاطبي إذ يركز على أهمية النظرة الكلية يوضح الدواعي والأسباب التي تجعل الاهتمام بالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم من المتطلبات الأساسية في تفسير السور القرآنية تفسيرا دقيقا لكون الآيات القرآنية ما تجاورت في السورة القرآنية إلا لتتضافر كي تعبر عن القضايا المتكاملة، أو أجزاء القضية الواحدة المتشعبة، لذلك يأتي على رأس

(٤٤) نفسه: ٣/ ٢٥٠

(٤٥) البقرة ١٨٣-١٨٧

(٤٦) الموافقات: ٣/ ٢٥٠

أسباب البحث في الوحدة الموضوعية في القرآن الفهم الكامل للأشياء والأفكار فيقول: «فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون اخرها ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف»[٤٧].

ولأهمية النظرة الكلية في فهم مقاصد الشارع يعمد الشاطبي إلى أن يبين خطورة النظرة التجزيئية على الفهم، ويكشف أن المفسر إن اعتمد المنهج التحليلي وحده – دون النظر إلى التناسب بين الآيات والترابط بينها وتقدير كونها متجاورة لتكون متكاملة وإلا فلا معنى للتجاور – فإنه لن يبلغ المراد من التفسير وأنه سيضل بعيدا عن الحقيقة الكلية فيقول: «فإن فرق – المفسر – النظر في أجزائه (أي أجزاء نص السورة) فلا يتوصل إلى مراده»[٤٨].

و لكن الشاطبي لايعمم القضية إذ إن النظر في القرآن يكون لأهداف مختلفة فيتعين أن تتعدد طرائق النظر مما يحدد مبررا للنظرة الجزئية، وهذا خاص بطبيعة واحدة هي طبيعة البحث اللغوي لا الفقهي أو الإعجازي اللذين يتطلبان النظرة الكلية، فهو هنا يستثني من ذلك حالة واحدة منطقية جدا وهي النظرة اللغوية لما تتميز به من التدقيق الذي يعين التحليل على فهمه فيقول: «فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد،وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه،لا بحسب مقصود المتكلم»[٤٩] ولكن هذا الاستثناء ليس مطلقا إذ يوجب على الدارس للقرآن أن يعود إلى السياق ليتفهم المعنى فيقول. «فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبد به، وقد يعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل؛ فإنها تبين كثيرا من المواضع التي يختلف مغزاها على

(٤٧) نفسه ٣/٢٤٩

(٤٨) الموافقات:٣/٢٤٩

(٤٩) نفسه:٣/٢٤٩

الناظر»[50]، وعلى هذا يتبين أن اللغة وأسباب النزول وسائل ينبغي الاستعانة بها للفهم الكلي، وأن النظر فيها باعتبارها وسائل يصح أن يكون مؤقتا - جزئيا، فالباحث في القرآن لابد له من وقفة عند لغة النص من جهة، ووقفة عند مناسبة نزول الآية، وهذه كلها ذات طبيعة تجزيئية ولكنها ليست مقصودة لذاتها، فهي وسيلة لفهم النص غير أنها وسيلة أساسية لها منهجها الخاص في فهمها هو المنهج التجزيئي، لذلك يمكن اعتماده هنا، بل ربما كان واجبا تقتضيه طبيعة هذه الخطوة في المنهج.

ثالثا: الآليات التي يقوم عليها منهج الشاطبي:

يقوم منهج الشاطبي كما يتبين من النصوص النظرية والنموذج التطبيقي على قاعدة أساسية تنبثق عنها بقية القواعد الجزئية.

١ هذه القاعدة الأساسية هي كون الفهم السليم للنص القرآني يتوقف على النظرة الكلية الشاملة له، بحيث تبحث العلاقة بين أول السورة وآخرها، إن من جهة النظم وإن من جهة القضية الموضوعية وتفرعاتها، إن كانت من جنس القضايا المتفرعة؛ لأن الآيات القرآنية يتعلق بعضها ببعض.

٢ فهم مقصود القرآن متوقف على الفهم الشامل لا الفهم الجزئي المتقطع لأن توزيع النظر في الأجزاء لا يحقق المقصود من التفسير والتأمل في السورة باعتبارها نصا متكاملا، يتطلب فهم أجزائه النظر في السياق الذي ترد فيه.

٣ الوحدة في القرآن متحققة قطعا ويمكن النظر إليها من ثلاث جهات

أ - الوحدة المتحققة في القرآن كله عائدة لوحدة مصدره لذا يتوقف فهم بعضه على بعض ويفسر بعضه بعضا.

ب - وحدة موضوع السورة سواء أكانت وحدة بسيطة أو وحدة مركبة، كما تبين ذلك سابقا

ج وحدة النزول، إذ نزل وفق مناسبات وظروف مما يجعل المكي وحدة والمدني وحدة

(٥٠) الموافقات ٣/٤١٤

٤- النظر في أسباب النزول لفهم الأغراض مما يساعد على إدراك أسرار التجاور للآيات القرآنية والسور، وأسرار وحدة القضية داخل السورة ذات الوحدة المركبة.

٥- ضرورة التدقيق في مسائل الدلالة اللغوية التي تشكل النص لأن النص في النهاية لغة بها يفهم، وبفهم أسرارها يتم الإدراك الشامل والصحيح للنص.

٦- الانتباه لقاعدة بناء المتأخر- نزولا - على المتقدم، فيقول: «المدني من القرآن ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل وإلاّ لم يصح، والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دل على ذلك الاستقراء وذلك إنما يكون ببيان مجمل أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق أو يفصل ما لم يفصل أو تكميل ما لم يظهر تكميله»[٥١]

٧- اعتماد عنصر التكرار في إثبات الوحدة الموضوعية للسورة، وقد جاء ذلك في التطبيق السابق من سورة المؤمنين فبين أن لفظ «بشر» كان هو اللفظ المحوري في الفكرة المبرهن عليها لذلك تكرر كثيرا كما في قوله تعالى ﴿**ما هذا إلا بشر**﴾ وقوله ﴿**ولئن أطعتم بشرا**﴾. ومثاله لفظ (الملأ) وهما لفظان يردان للدلالة على النظرة الضدية للكفار تلك النظرة القائمة على الترفع والاستكبار

٨- اعتماد عنصر الترادف[٥٢] كما في قوله تعالى ﴿**إن هو إلا رجل**﴾ أي ماهو إلا بشر فجاء برجل مرادف للفظ المكرر (بشر). على أن ينظر إلى الترادف هنا من زاوية واسعة يمكن اعتبارها أسرة لغوية

٩- عنصر التماثل ويتبين ذلك من قوله: ﴿**وأن هذه أمتكم أمة واحدة**﴾ إشارة إلى التماثل بينهم، وأنهم جميعا مصطفون من البشر.

١٠- قاعدة ربط خواتم القضايا بالمقدمات فيقول «ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ، فقال: ﴿**إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون - الى قوله: هم لها سابقون**﴾.

---

(٥١) الموافقات ٢/٢٤٤-٢٤٥

(٥٢) هذا بالنظر إلى من يقول بالترادف، أما من لايقول بالترادف كما الحال في كتاب الفروق لأبي هلال العسكري فلا شك أن هذه الآلية سيتعامل معها بشيء من التوسع المعروف في المجاز

١١- الاهتمام بالسياق لحل المشكلات والمعضلات المتعلقة بالمعاني كا ختلاف القصة الواحدة في العرض من سورة إلى أخرى فيقول: «إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل»[٥٣] ويقول في موضع آخر. «وبذلك اختلف مساق القصة الواحدة بحسب احتلاف الأحوال، والجميع حق واقع لا إشكال في صحته» ويقول عن سورة المؤمنون. «غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة».

١٢- الدعوة لاختبار المنهج للتأكد من صحته «فهذا النظر إذا اعتبر كليا في السورة وجد على أتم من هذا الوصف، لكن على منهاجه وطريقه. ومن أراد الاحتبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح، والتوفيق بيد الله. فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد».

١٣- الدعوة لتطبيق المنهج لأهميته في الفهم والتفسير فيقول. «وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن. والله المستعان»[٥٤]

المبحث الثالث:

النموذج التطبيقي:

تمثل سورة المؤمنين أهم نموذج للتفسير الموضوعي الكشفي الذي تميز الشاطبي بطرحه في هذه الفترة المبكرة من عمر النظرة الكلية والشاملة للأشياء والأفكار والقضايا، وقد عرضها بهدف البرهنة على أهمية، بل ضرورة، النظرة الكلية لفهم القرآن: فقد عنى بها إذن بيان أسس منهج جديد للتفسير، ولكي تتضح الفكرة سننقل النص كاملا ثم نعود إلى التعقيب، وهذا نص تفسيره لسورة «المؤمنون» قال الشاطبي «وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة،وإن اشتملت على معان كثيرة: فإنها من المكيات، وغالب المكي أنه مقرر لثلاثة معان، أصلها معنى واحد، وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى:

- أحدها تقرير الوحدانية لله الواحد الحق...

(٥٣) الموافقات ٣/٢٤٩

(٥٤) الموافقات: ٣/٤١٩

- والثاني تقرير النبوة للنبي محمد، وأنه رسول الله إليهم جميعا، صادق في ما جاء به من عند الله إلا أنه وارد على وجوه أيضا كإثبات كونه رسولا حقا...

- والثالث إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه، بالأدلة الواضحة فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر وماظهر ببدئ الرأي خروجه عنها فراجع إليها في محصول الأمر ويتبع ذلك الترغيب والترهيب والأمثال والقصص وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة وأشباه ذلك»[55].

وبعد دراسة المقدمة وبيان أنها هي التي تحدد موضوع السورة وقضاياه المتشعبة، ويكشف عن العلاقة بين هذه القضايا فيما بينها، ويبين أنها ترتبط بمعنى واحد هو العقيدة، وأن ذلك هو موضوع المكي جملة، يرجع ليبين ذلك بدقة في سورة المؤمنين فيقول:

«فإذا تقرر هذا وعدنا إلى النظر في سورة المؤمنين - مثلا - وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه. إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة، التي هي المدخل للمعنيين الباقيين، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية، ترفعا منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأي وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى، فافتتحت السورة بثلاث جمل:

- (إحداها) وهي الآكد في المقام - بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه، وذلك قوله: ﴿**قد أفلح المؤمنون** - إلى قوله: **هم فيها خالدون**﴾ (المؤمنون ١- ١١).

- (والثانية) بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له، جاريا على مجاري الاعتبار والاختيار، بحيث لا يجد الطاعن إلى الطعن على من هذا حاله سبيلا.

- (والثالثة) بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق، والإعانة على

(٥٥) الموافقات:٣/٢٥١

إقامة الحياة، وأن ذلك له بتسخير السماوات والأرض وما بينهما، وكفى بهذا تشريفا وتكريما»[٥٦].

وبعد أن ينتهي من عرض مقدمة السورة، ويربط بين عناصرها، يشرع في تحليل القسم الثاني من السورة، لينبه إلى أن قضيتها هي تاريخ الأنبياء مع الناس الذين بعثوا فيهم، وليكشف عن العامل المشترك بين أساليب مخاطبتهم لأنبيائهم مبينا أنه الترفع الذي تعكسه أليتان متضادتان هما: بشرية الرسل، وكون المعارضين من الملأ، فيركز على العناصر المشتركة في جدالهم ليكشف كيف تتكرر كثيرا، فيقول

«ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر ففي قصة نوح مع قومه قولهم: ﴿**ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم**﴾ (المؤمنون: ٢٤). ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم، أي من البشر لا من الملائكة، فقالوا. ﴿**ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه**﴾ (المؤمنون ٣٢) الآية. ﴿**ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون**﴾ (المؤمنون: ٣٤) ثم قالوا: ﴿**إن هو إلا رجل افترى على الله كذبا**﴾ (المؤمنون: ٣٨) أي هو من البشر، ثم قال تعالى ﴿**ثم أرسلنا رسلنا تترى كلما جاء أمة رسولها كذبوه**﴾ (المؤمنون.٤٤)، فقوله (رسولها) مشيرا إلى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها، ثم ذكر موسى وهارون وورد فرعون وملئه بقولهم. ﴿**أنؤمن لبشرين مثلنا؟**﴾ (المؤمنون: ٤٧) الخ. هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية، تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لا غض فيه، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر، يأكلون ويشربون كجميع الناس، والاختصاص أمر آخر من الله تعالى، فقال بعد تقرير رسالة موسى. ﴿**وجعلنا ابن مريم وأمه آية**﴾ وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان، ثم قال. ﴿**يا أيها الرسل كلوا من الطيبات**﴾ (المؤمنون:٥١) أي هذا من نعم الله عليكم، والعمل الصالح شكر تلك النعم، ومشرف للعامل به، فهو الذي يوجب التخصيص، لا الأعمال السيئة. وقوله: ﴿**وأن هذه أمتكم أمة واحدة**﴾ (المؤمنون ٥٢) إشارة إلى التماثل بينهم، وأنهم جميعا مصطفون من البشر. ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ.

---

(٥٦) نفسه: ٣/٢٥٢

فقال: ﴿**إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون**﴾ - الى قوله: ﴿**هم لها سابقون**﴾[٥٧] (المؤمنون:٥٧-٦١).

وبعد أن يستعرض كل ذلك يشرع في بيان العلاقة بين المعاني التي كانت موضع الجدل وتلك التي عرضت في المقدمة ليربطها ببعضها ويكشف عن علاقتها بقضية العقيدة المعروضة كأساس للسورة فيقرر: «وإذا تؤمل هذا النمط من أول السورة إلى هنا فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود، مضافا إلى المعنى الآخر وهو أنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية، استكبارا من أشرافهم، وعتوا على الله ورسوله، فإن الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة، والجملة الثانية مؤذنة بأن الإنسان منقول في أطوار العدم وغاية الضعف، فإن التارات السبع أتت عليه وهي كلها ضعف إلى ضعف، وأصله العدم، فلا يليق بمن هذه صفته الاستكبار، والجملة الثانية مشعرة بالاحتياج إلى تلك الأشياء والافتقار إليها، ولولا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية. فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق. فهذا كله كالتنكيب عليهم والله أعلم.»[٥٨]

بعد ذلك الربط ينتقل إلى القسم الموالي ليكشف عن مسألة أخرى تمثل عنصرا مكررا في السورة يمثل الوجه المقابل لحديث الكفار عن بشرية الأنبياء وهو حديثهم عن شرفهم لغرض الانتقاص من قيمة الرسل عليهم السلام، ومن ثم سيكون اللفظ المكرر هنا هو (الملأ) فيكشف عن ذلك قائلا : «ثم ذكر القصص في قوم نوح: فقال ﴿**الملأ الذين كفروا من قومه**﴾ والملأ هم الأشراف وكذلك فيمن بعدهم: ﴿**وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم**﴾ الآية: وفي قصة موسى. ﴿**أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون**﴾ ومثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم في قومهم قالوا هذا الكلام. ثم قوله: ﴿**فذرهم في غمرتهم حتى حين**﴾ - إلى قوله ﴿**لا يشعرون**﴾ رجوع إلى وصف أشراف قريش، وأنهم إنما تشرفوا بالمال والبنين، فرد

(٥٧) نفسه ٣/٢٥٢

(٥٨) الموافقات ٣/٢٥٣

عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله. ﴿إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون﴾[٥٩].

ينتقل بعد ذلك إلى القسم الأخير من السورة (من الآية ٦٣ إلى نهاية السورة: الآية ١١٨) ليحلل الآيات التي تشكل الخاتمة بقوله: «ثم رجعت الآيات إلى وصفهم في ترفهم وحال مآلهم، وذكر النعم عليهم، والبراهين على صحة النبوة، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية، ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين»[٦٠]

ويختم تفسيره للسورة بإشارة منهجية قائلا «فهذا النظر إذا اعتبر كليا[٦١] في السورة وجد على أتم من هذا الوصف، لكن على منهاجه وطريقه. ومن أراد الاختبار في سائر سور القرآن فالباب مفتوح، والتوفيق بيد الله. فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد.

وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام، كنوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، وموسى، وهارون، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه السلام وتثبيت لفؤاده، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة، فتذكر القصة على النحو الذي له مثله. وبذلك اختلف مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال، والجميع حق واقع لا إشكال في صحته. وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن. والله المستعان»[٦٢].

---

(٥٩) الموافقات:٣/ ٢٥٣

(٦٠) نفسه

(٦١) أي أن بيانه لذلك إجمالي لاتفصيلي ولو أنه اعتبر التفصيل لكان ظهور ارتباط أجزاء السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولا أوضح مما قال (المحقق....)

(٦٢) الموافقات:٣/ ٢٥٣-٢٥٤

وخلاصة القول:

إن الشاطبي قد تحكم تحكما قويا في مسألة الإدراك الكلي وأهميته، وفصل القول في الفرق بين قيمة الإدراك الكلي والإدراك الجزئي، وبين أن كل نوع يصلح في موضعه ومن ثم عالج في ضوء تلك النظرية المتكاملة منهج التفسير الموضوعي الكشفي، الذي يهدف إلى اكتشاف موضوع السورة القرآنية، فوقف على قواعده وآلياته ودواعيه وقدم نموذجا للتطبيق برهن فيه على إمكانية التفسير بناء على الوحدة الموضوعية للسور القرآنية.

تلك هي النتائج التي توصل إليها البحث بخصوص جهد الشاطبي وهي جهود – إن لم نقل تتجاوز الدراسات الحديثة فلا شك أنها تتناسب تماما مع الجهود الجادة التي حققتها الدراسات الحديثة كما تتجلى في دراسة الشيخ عبد الله دراز حين يقول: «لقد كان للنجوم القرآنية في تنزيلها ظاهرتان مختلفتان، وسبيلان قلما يلتقيان، ولقد خلص لنا من بين اختلافهما أكبر العبر في أمر هذا النظم القرآني، فلو أنك نظرت إلى هذه النجوم عند تنزيلها، ونظرت إلى ما مهد لها من أسبابها فرأيت كل نجم رهينا بنزول حاجة ملمة أو حدوث سبب عام أو خاص إذا لرأيت في كل واحد منها ذكرا محدثا لوقته ... ولرأيت فيه كذلك كلا قائما بنفسه لايترسم نظاما معينا يجمعه وغيره في نسق واحد، ولو أنك نظرت إليها في الوقت نفسه فرأيتها وقد أعد لكل نجم منها ساعة نزوله سياج خاص يأوي إليه سابقا أو لاحقا وحدد له مكان معين في داخل ذلك السياج متقدما أو متأخرا إذا لرأيت من خلال ذلك التوزيع الفوري المحدود أن هناك خطة تفصيلية شاملة قد رسمت فيها مواقع النجوم كلها من قبل نزولها، ... فما من نجم وضع في سورة ما ثم جاوزها إلى غيرها، وما من نجم جعل في مكان ما من السورة آخرا أو أولا ثم وجد عند أبد الدهر مصرفا ولا متحولا»[٦٣].

---

(٦٣) محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص: ١٥٠/ نشر وتوزيع: دار الثقافة الدوحة:١٩٨٥/١٤٠٥ للهجرة

قائمة المصادر والمراجع:

**- القرآن الكريم

١- أسرار ترتيب القرآن: السيوطي دار الاعتصام - القاهرة

٢- الأعلام: خير الدين الزركلي دار العلم للملايين بيروت لبنان ط ١٩٨٦/٧

٣- بناء القصيدة في النقد العربي القديم - يوسف حسين بكار: دار الأندلس ط:١٩٨٣/٢

٤- تاريخ النقد الأدبي: إحسان عباس: دار الثقافة العربية بيروت ط١٩٨٣/٤

٥- التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقا: أحمد رحماني: منشورات جامعة باتنة:الجزائر ١٩٩٨

٦- حلية المحاضرة الحاتمي محمد بن الحسن الحاتمي (صورة عن نسخة القرويين بفاس رقم ٥٩٠ المغرب

٧- دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني تصحيح محمد عبده الشنقيطي ومحمد رشيد رضا دار المعرفة ١٩٨١ بيروت لبنان

٨- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ابن رشيق تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء - د.ت

٩ - الفتح القدسي في آية الكرسي - البقاعي برهان الدين تحقيق عبد الحكيم الأنيس دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي / الإمارات العربية المتحدة٢٠٠١

١٠- كتاب الإشارة إلى الإيجازفي بعض أنواع المجاز عز الدين بن عبد السلام:

١١- الكشاف: الزمخشري: دار المعرفة بيروت د.ت

١٢- مصادر التفسير الموضوعي: أحمد رحماني: مكتبة وهبة - القاهرة مصر: ١٩٩٨

١٣- المقدمة:ابن خلدون: تحقيق علي عبد الواحد القاهرة ١٩٦٠

١٤- مقدمات في التفسير الموضوعي: محمد باقر الصدر: دار التوجيه الإسلامي - بيروت.

١٥- الموافقات في أصول الأحكام - الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي تعليق الأستاذ الشيخ محمد حسين مخلوف - دار الفكر للطباعة والنشر - دون ذكر المكان وتاريخ الطبع

١٦- النبأ العظيم نشر دار الثقافة. محمد عبد الله دراز: الدوحة قطر/ط١٩٨٥

١٧- نحو تفسير موضوعي للقرآن: الغزالي محمد - دار الشروق: ط١٩٩٢/٢

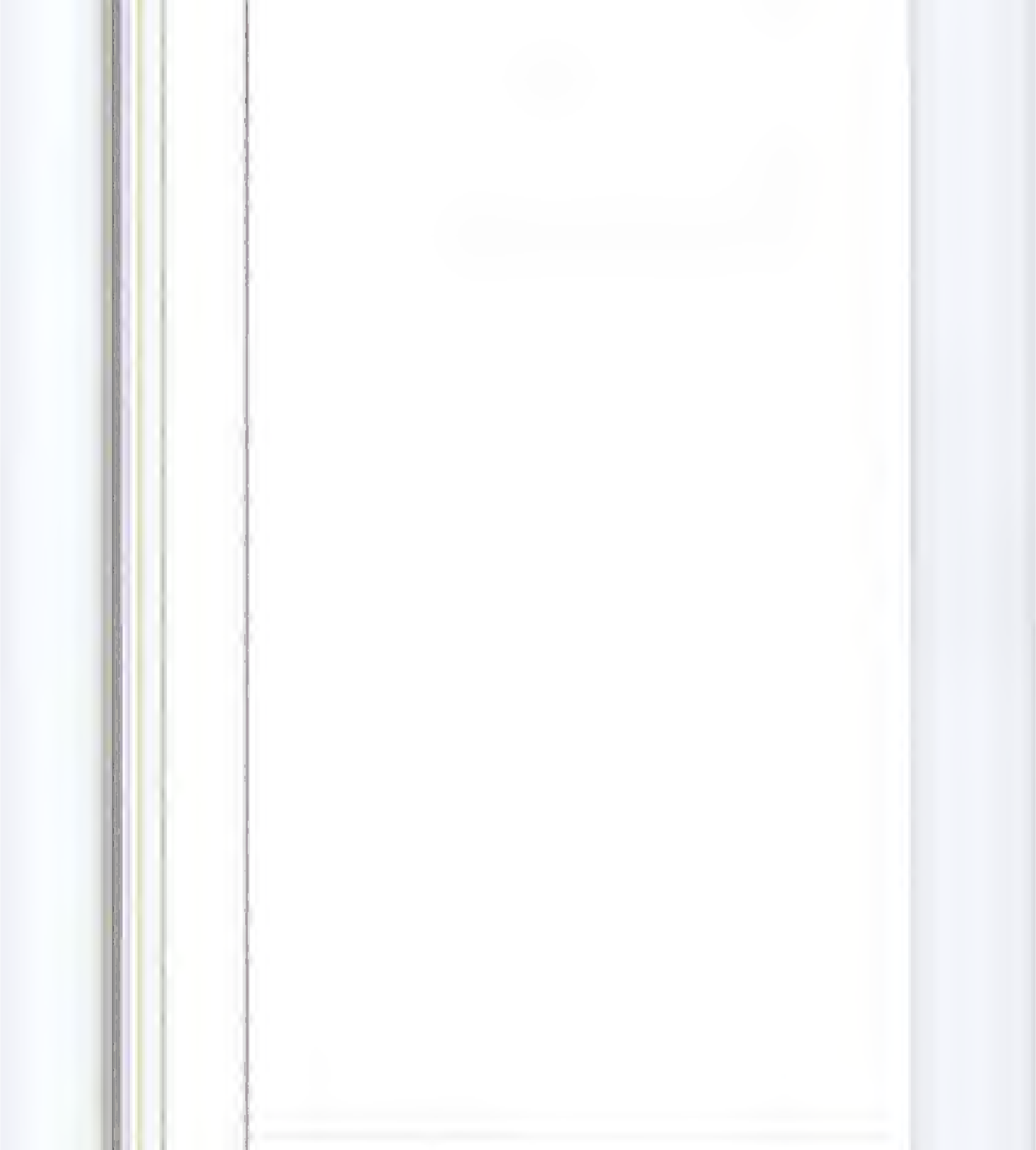
١٨- نظريات الإعجاز: أحمد رحماني مكتبة وهبة/ مصر١٩٩٨

١٩- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور/ البقاعي برهان الدين دار الكتب العلمية بيروت ط ١/ ١٤١٥هـ ١٩٩٥م

٢٠- الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم: محمد حجازي: / مطبعة المدني ١٩٧٠

Abstract

This article endeavors to explain in depth the subject of the objective interpretation. The article starts with an historical introduction showing the origins of the objective interpretation in Islamic culture. The article then continues to survey the contributions of some Muslim scholars, such as Al-Suitti, in the field of interpretation. The contribution of Al-Shatibbi is investigated in great length, and his discipline in interpretation is questioned in detail.



حديث قبض العلم
ونهاية الوجود المعرفي للإنسان

الدكتور
صالح أحمد رضا*

* أستاذ الحديث المشارك بجامعة الشارقة



ملخص البحث:

جمع هذا البحث كلَّ ما يتعلق بنص حديث ابن عمرو في قبض العلم من حيث إدراك المعنى، وفهم ما فيه من الدروس والعبر، وشرح عباراته شرحا وافيا.

وأما من حيث الرواية، فقد ذكر طرقه التي ورد منها، وبيَّن ما في تلك الروايات المختلفة عند أئمة المحدثين من الفوائد الإسنادية، كما ذكر فوائد مستنبطة من طريقة روايته، ثم ذكر شواهد لهذا الحديث تؤكد ثبوته عن الرسول -ﷺ- ثم بين البحث الأهداف التي رأيت أنها مرادة للحديث وفصل الكلام عنها وهي فَضْلُ الله تعالى في قبض العلم، وطلب العلم، وخلو الزمان من مجتهد، والفتوى: أحكامها وشروطها، وحكم من اجتهد وأخطأ، والقول بالرأي.

والحمد لله في البدء والختام.

المقدمة :

الحمد لله العليم الحكيم الذي كرم الإنسان، وفضّله على كثير من مخلوقاته والصلاة والسلام على المبعوث بالعلم ونشره والدعوة إليه وبعد.

فإن العلم حياة الأمم، وبه تبني مجدها، وترقى في سلم الرقي والسؤدد، والجهل موت الأمم، وفناؤها، وما تتسابق أمم اليوم إلا بالعلم، والجد فيه، واكتشاف الجديد الذي لم يسبق إليه. والأمة الإسلامية أحرى الأمم بالمجاراة، والمسابقة في ميدان العلوم بشتى أنواعها، وبخاصة العلم الذي يحفظ على الإنسان حياته، ويبعد عنها كل شر، وكل ضر، كما يحفظ عليه أخرته، فيبعد عنها كل سوء، إنه العلم الشرعي، العلم الذي يَبْتدِئ مع الإنسان في لحظاته الأولى، ولا ينتهي إلى أن يلقى الإنسان ربه.. هذا العلم الذي يجب أن نهيئ له رجالات الفهم وذوي الألباب ليسايروا به ركب التقدم العلمي المادي، فيعطوا لكل قضية جديدة حكمها،وحقيقتها.

وهانحن نعيش في زمن كثر فيه التقاط العلماء العاملين من بين صفوف الناس، ونقلهم إلى عالم الآخرة، وهذه الظاهرة الواضحة في هذه الأزمان إنما هي نذير من النذر باختفاء العلم عن الأمة، وظهور الجهل، ثم بعد ذلك عموم الفتنة، وركوب سبل الضلال، والعياذ بالله فهل يسيِّر الإنسان إلى نهاية وجوده المعرفي فوق هذه الأرض؟

الظاهر من سير المدنية الحالية يشير إلى أن الإنسان يسير إلى كمال وجوده المعرفي فوق الأرض، فالتسارع عجيب في التقدم الإنساني في عالم المعرفة التقنية، ولكن المتعمق يجد أن الإنسان يسير إلى نهاية وجوده المعرفي، فهو يتجه بالإنسان لتعطيل إمكاناته، وقدراته الذاتية، ويريد منه أن يكون ساهياً لاهياً متمتعاً بالحياة بكل صور المتع، ويكل أمور الحياة إلى الآلة ومن ثَمَّ سيصبح الإنسان في يوم ما في جهالة جهلاء وتيه و عماء، يخبط خبط عشواء.

قال الله تعالى: ﴿إنَّما مثلُ الحياة الدُّنيا كماءٍ أنزلناه من السماء فاختلط به نباتُ الأرض ممَّا يأكُلُ الناسُ والأنعامُ حتَّى إذا أخذت الأرضُ زُخرُفها وازَّيَّنتْ وظنَّ أهلُها أنهُم قادرون عليها أتاها أمرُنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغنَ بالأمس كذلك نُفصلِ الآيات لقومٍ يتفكَّرون﴾[يونس: ٢٤].

وسأقوم إن شاء الله تعالى بتناول هذا الموضوع من خلال ما أقدمه من دراسة مفصلة لحديث رسول الله–صلى الله عليه وسلم– عن قبض العلم بقبض العلماء الأئمة، وذلك لننهض بجد واجتهاد للاستفادة ممن بقي من علماء الأمة، فنقتبس من أنوارهم، ونهتدي بعلومهم . والله الموفق.

وقد ذكرت أولا متن الحديث، مع ذكر من خرّجه،ثم ذكرت ترجمة للصحابي الراوي، ثم فصّلت الكلام في مفردات الحديث، من حيث اللغة العربية، ثم بينت المعنى العام للحديث، وبعد ذلك انتقلت إلى فوائد الحديث، ضمن نقاط محددة لأنتقل إلى رواية الحديث حيث ذكرت دروساً مستنبطة من رواية الحديث لأضع بعد ذلك بين يدي القارئ خريطة للأسانيد، وما يستفاد منها، وفي الختام ذكرت شواهد للحديث عن أصحاب النبي –صلى الله عليه وسلم– ثم رأيت أن أفصّل القول في نقاط ست رأيت أنّ الحديث ورد من أجل التأكيد عليها أسميتها أهداف الحديث وهي:

١. فضل الله تعالى في قبض العلم.

٢. طلب العلم.

٣. خلو الزمان من مجتهد.

٤. الفتوى: أحكامها وشروطها.

٥. حكم من اجتهد فأخطأ.

٦. القول بالرأي.

راجياً من الله تعالى أن يتقبل عملي، ويجعله مرضياً عنده، نافعاً للناس ليستفيدوا من أهل العلم، والحمد لله في البدء والختام.

نص الحديث:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - قال: سمعت رسول الله - ﷺ - يقول:

«إنَّ اللهَ لا يقْبِضُ العِلْمَ انتزاعاً من العِبادِ، ولكْن يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلماء، حتَّى إذا لم يُبقِ عالماً اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوساً جُهَّالاً، فَسُئِلُوا فأفْتَوْا بغيرِ عِلمٍ، فَضَلُّوا، وأضَلُّوا»[1]

---

(١) تخريج الحديث:

رواه البخاري في العلم باب كيف يقبض العلم (١٠٠) ١/٢٣٤/ واللفظ له.

وفي الاعتصام بالكتاب والسنة باب ما يذكر من ذم الرأي والقياس (٧٣٠٧) ١٣/٢٩٥-٢٩٦/

ولفظه «إن الله لا ينْزِع العلم بعد إذ أعطاكموه انتزاعا، ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون، فيفتون برأيهم، فيضِلُّون ويُضِلُّون» وفيه قصة عروة مع عائشة كما سيأتي بيانها

ورواه مسلم في العلم (٢٦٧٣) ٤/٢٠٥٨-٢٠٥٩/ بلفظ قريب وفي رواية ثانية «إن الله لا ينتزع العلم من الناس انتزاعا، ولكن يقبض العلماء، فيرفع العلم معهم، ويبقي في الناس رؤوسًا جُهَّالًا يفتونهم بغير علم

والترمذي في العلم باب ما جاء في ذهاب العلم (٢٦٥٢) وقال: حسن صحيح ٥/٣١/ بلفظ قريب جدا

وابن ماجه في المقدمة باب اجتناب الرأي والقياس (٥٢)١/٣٩-٤٠/و(٥٦)١/٤٠/.

والدارمي في المقدمة باب في ذهاب العلم (٢٤٣)١/٨٢/ وفيه «ولكن قبض العلم قبض العلماء»

وأحمد في المسند (٦٨٩٣)٢/٢٠٣/وفيه «إن الله لا ينْزع العلم من الناس بعد أن يعطيهم اياه، ولكن يذهب بالعلماء، كلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم حتى يبقى من لا يعلم و٢/١٦٢و١٩٠/.

والطيالسي في المسند (٢٢٩٢)/٣٠٢/ وفيه «إن الله تعالى لا ينزع العلم نقبض يقبضه ولكن ينزع العلماء بعلمهم

والقضاعي في مسند الشهاب (١١٠٣-١١٠٧)٢/١٦٢-١٦٤/.

وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١/١٨٠-١٨٣/و٢/١٦٢-١٦٣/.

والنسائي في الكبرى في العلم باب رفع العلم وظهور الجهل (٥٩٠٧و٥٩٠٨)٣/٤٥٦/.

والبزار، البحر الزخار (٢٤٣١-٢٤٣٤) ٦/٤٠٠-٤٠٢/وكشف الأستار (١٦٦) /٩٦/ ومختصر زوائد البزار (١٢٣)١/١٤٠/

والحميدي في المسند (٥٨١)١/٢٦٤-٢٦٥/.

وعبد الرزاق في المصنف (٢٠٤٧١و٢٠٤٧٧و٢٠٤٨١) ١١/٢٥٤و٢٥٦و٢٥٧/

وابن حبان في الصحيح (٦٧١٩و٤٥٧١) ١٥/١١٤/و١٠٤٣٢/ والبغوي شرح السنة (١٤٧)/٣١٥-٣١٦/

التعريف بالصحابي راوي الحديث:

(عبد الله بن عمرو بن العاص* - رضي الله عنهما -):

هو عبد الله بن عمرو بن العاص[٢] بن وائل بن هاشم بن سعيْد - بالتصغير - بن سعد بن سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي السهمي الصحابي ابن الصحابي.

كنيته: أبو محمد، وقيل: أبو عبد الرحمن، وقيل: أبو نصير.

أمه: رائطة - أو ريطة - بنت منَبِّة بن الحجاج بن عامر بن حذيفة السهمية، قال فيهم رسول الله ﷺ: نعم أهل البيت عبد الله وأبو عبد الله، وأم عبد الله[٣].

وقيل: كان اسمه في الجاهلية العاص، فلما أسلم سمي «عبد الله».

ولم يكن بينه وبين أبيه في السن إلا أحد عشر عاماً، وقيل اثنا عشر عاماً -أخرجه البخاري[٤] عن الشعبي - وجزم ابن يونس بأن بينهما عشرين سنة.

أسلم قبل أبيه، وهاجر هو وأبوه قبل فتح مكة، وكان النبي- ﷺ - يفضله على أبيه.

وقد كان في أيام النبي- ﷺ - صواماً قواماً، تالياً لكتاب الله تعالى، طَلاَّبةً للعلم، فكان

---

* ترجمته تجدها في طبقات ابن سعد ٢/٣٧٣/و٤/٢٦١ ٢٦٨/و٧/٤٤٩٤/حلية الأولياء ١/٢٨٣/ الاستيعاب ٢/٣٤٦-٣٤٩/ أسد الغابة ٣/٣٣٤٩-٣٥١/تذكرة الحفاظ ١/٤١-٤٢/ سير أعلام النبلاء ٣/٧٩-٩٤/. الإصابة ٢/٣٥١/ والعقد الثمين ٥/٢٢٣/العبر ١/٥٣/ تهذيب التهذيب ٥/٣٣٧-٣٣٨/ تهذيب الكمال للمزي ١٥/٣٥٧-٣٦٢/ وغيرها من الكتب ذكرها د. بشار عواد معروف في هامش تهذيب الكمال في أسماء الرجال ١٥/٣٥٧-٣٥٨/، وفي هامش سير أعلام النبلاء ٣/٧٩/.

(٢) قال النووي أكثر ما يأتي في كتب الحديث والفقه بحذف الياء -وهي لغة-والصحيح الفصيح «العاصي» بإثبات الياء...

وقال الهروي في المرقاة الأصح عدم ثبوت الياء إما تخفيفا، أو بناء على أنه أجوف، و يدل عليه ما في القاموس الأعياص من قريش أولاد أمية بن عبد شمس « العاص وأبو العاص، وأبو العيص » فعليه لا يجوز كتابة العاص بالياء، ولا القراءة بها لا وقفاً ولا وصلاً فإنه معتل العين بخلاف ما يتوهمه بعض الناس أنه اسم فاعل معتل اللام من عصى فحينئذ يجوز إثبات الياء، وحذفها وقفا، ووصلاً بناء على أنه معتل اللام أهـ

(٣) عند أحمد في المسند ١/١٦١/و أبي يعلى الموصلي في المسند (٦٦٤-٤٤٥-٦٤٧)٢/١٨-١٩/وقال الهيثمي ورجاله ثقات.مجمع الزوائد ٩/٣٥٤/

(٤) التاريخ الكبير ٥/٥/.

يصوم الدهر، ويقوم الليل حتى قال: زوجني أبي امرأة من قريش، فلما دخلت علي جعلت لا أنحاش[5] لها مما بي من القوة على العبادة من الصوم، والصلاة، فجاء عمرو بن العاص - رضي الله عنه - إلى كنَّته حتى دخل عليها، فقال لها: كيف وجدت بعلك؟ قالت: خير الرجال، أو كخير البعولة من رجل لم يفتش لنا كنفاً، ولم يعرف لنا فراشاً. فجاء عليَّ فعذمني (العذم اللوم، والأخذ باللسان) وعضني بلسانه، فقال أنكحتك امرأة من قريش ذات حسب فعضلتها، وفعلت، وفعلت!

ثم انطلق إلى النبي - ﷺ - فشكاني، فأرسل إلي النبي- ﷺ -، فأتيته، فقال لي أتصوم النهار؟ قلت: نعم. قال: تقوم الليل؟ قلت: نعم.

قال: لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وأمس النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني.

قال: اقرأ القرآن في كل شهر. قلت: إني أجدني أقوى من ذلك.

قال: فاقرأه في كل عشرة أيام. قلت: أجدني أقوى من ذلك.

قال: فاقرأه في كل ثلاثة أيام.

قال: ثم قال: صم في كل شهر ثلاثة أيام. قلت: إني أقوى من ذلك. قال: فلم يزل يرفعني حتى قال: صم يوما وأفطر يوما، فإنه أفضل الصيام، وإنه صيام أخي داود ﷺ.

ثم قال - ﷺ - «فإنه لكل عابد شِرَة، ولكل شِرةٍ فترة، فإما إلى سنة، وإما إلى بدعة، فمن كانت فترته إلى سنة فقد اهتدى، ومن كانت فترته إلى غير ذلك، فقد هلك»[6]

قال مجاهد: فكان عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- حيث ضعف، وكبر يصوم الأيام كذلك يصل بعضها إلى بعض ليتقوى بذلك، ثم يفطر بعد تلك الأيام.

---

(٥) أي لا أكترث ولا أبالي. النهاية في غريب الحديث١/٤٦٠/

(٦) رواه الإمام أحمد بطوله ٢/١٥٨/ ومختصرا ٢/١٦٠ و١٦٤ و١٨٧-١٨٨ و١٨٨ و١٨٩ و١٩٤ و١٩٥ و١٩٨ و١٩٩ و٢٠١ و٢٠٥ و٢٠٦ و٢٠٩ و٢١٦ و٢٢٤ و٢٢٥/، وهذا الحديث رواه الأئمة مطولاً ومختصرا، فهو عند البخاري (١١٣١ و١١٥٢ و١١٥٣ و١٩٧٤ ١٩٧٨ و١٩٨٠ و٣٤١٨ ٣٤٢٠ و٢٠٥٢ ٥٠٥٤ و٥١٩٩ و٦١٣٤ و٦٢٧٧) وعند مسلم (١١٥٩)٢/٨١٢-٨١٨/ وأبي داود (٢٤٤٨) والترمذي (٧٦٧) والنسائي ٢٣٤٣ و٢٣٨٧ ٢٤٠٢) وابن ماجة (١٧١٢)وهو مروي عن البيهقي في السنن الكبرى، والطحاوي في معاني الآثار، وابن حبان وابن خزيمة، والطيالسي، وعبد الرزاق والدارمي وأبي عوانة

قال: وكان يقرأ في كل يوم حزبه كذلك يزيد أحياناً، وينقص أحياناً غير أنه يوفي العدد، إما في سبع أو في ثلاث.

قال: ثم كان يقول بعد ذلك لأن أكون قبلت رخصة رسول الله -ﷺ- أحب إلي مما عدل به، أو عدل، لكني فارقته على أمر أكره أن أخالفه إلى غيره(٧).

صفته:

قال الطبري: كان طوالاً أحمر، عظيم الساقين، أبيض الرأس واللحية، وعميَ في آخر عمره.

قال قتادة: كان رجلاً سميناً.

وعن العريان بن هيثم قال. وفدت مع أبي إلى يزيد، فجاء رجل طوال، أحمر، عظيم البطن، فجلس.

فقلت: من هذا؟ قيل: عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما -(٨).

وعن سليمان بن الربيع قال: انطلقت في رهط من نساك أهل البصرة إلى مكة، فقلنا: لو نظرنا رجلا من أصحاب الرسول - ﷺ - فدللنا على عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - فأتينا منزله، فإذا قريب من ثلاثمائة راحلة، فقلنا: على كل هؤلاء حج عبد الله بن عمرو؟ قالوا: نعم، هو ومواليه، وأحباؤه.

قال فانطلقنا إلى البيت، فإذا نحن برجل أبيض الرأس، واللحية بين بردين قطْريين عليه عمامة، وليس عليه قميص.(٩)

وعن سلمان بن ربيعة الغنوي أنه حج زمن معاوية - رضي الله عنه - في عصابة من القراء، فحدثنا أنّ عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - أسفل مكة، فعمدنا إليه، فإذا نحن بثقل عظيم يرتحلون ثلاثمائة راحلة، فيها مائة راحلة، ومائتا زاملة - وكنا نحدث أنه أشد الناس تواضعاً - فقلنا: ما هذا؟ قالوا: لإخوانه يحملهم عليها، ولمن ينزل عليه، فعجبنا، فقالوا:

---

(٧) انظر مسند أحمد ٢/١٥٨/

(٨) ابن عساكر /٢٦٩/وابن سعد ٤/٢٦٥-٢٦٦/و٧/٤٩٥/وفيه فقال: أبي بدل قلت.

(٩) ابن سعد ٤/٢٦٧/وسير الأعلام ٣/٩٢/.

إنه رجل غني ودلونا عليه أنه في المسجد، فأتيناه، فإذا هو رجل قصير أرمص بين بردين وعمامة، قد علّق نعليه في شماله[١٠].

وعن عبيد بن سعيد أنه دخل مع عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- المسجد الحرام، والكعبة محترقة حين أدبر جيش حصين بن نمير، والكعبة تتناثر حجارتها، فوقف وبكى حتى إني أنظر إلى دموعه تسيل على وجنتيه، فقال:

أيها الناس، والله لو أن أبا هريرة -رضي الله عنه- أخبركم أنكم قاتلو ابن نبيكم ومحرقو بيت ربكم، لقلتم: ما أحد أكذب من أبي هريرة، فقد فعلتم، فانتظروا نقمة الله عليكم، فليلبسنكم شيعاً، ويذيق بعضكم بأس بعض[١١].

قال الذهبي: وقد ورث عبد الله عن أبيه قناطير مقنطرة من الذهب المصري فكان من ملوك الصحابة[١٢].

- وعن يعلى بن عطاء عن أبيه قال: كنت أصنع الكحل لعبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما -، وكان يطفئ السراج في الليل ثم يبكي حتى رسعت عيناه[١٣].

وكان عبد الله - رضي الله عنه - خيِّراً مقبلاً على شأنه، ويلوم أباه على القيام في الفتنة، ويتأثم من القعود عن والده، وعدم مشاركته خوف العقوق، ولأن النبي -ﷺ- قال له: «أطع أباك» فحضر صفين، ولم يسلَّ بها سيفاً.

وكان والده قد خلف له أموالاً عظيمة، وكان له عبيد، وخدم، وله بستان بالطائف يسمى «الوهط» قيمته ألف ألف درهم.

- حضر فتوح الشام، وكان معه الراية يوم اليرموك.

(١٠) سير الأعلام ٣/٩٣/ وقوله «قصير» لعله لما كبر وشاخ انحنى ظهره فظهر قصيراً، والله أعلم.

(١١) سير الأعلام ٣/٩٤/.

(١٢) السابق ٣/٩٠/.

(١٣) رسعت: تغيرت وفسدت، والتصقت أجفانها. سير الأعلام ٣/٩١/ والحلية ١/٢٩٠/ وابن عساكر ٣/٢٤٣/ والنهاية٣/٢٢١/ ورواها بالصاد ٣/٢٢٧/.

- قال ابن حجر: مات في ذي الحجة لليالي الحرة على الأصح، بالطائف.[14] وقال ابن يونس: إنه مات بمصر ودُفن في داره لم يقدروا أن يخرجوا بجنازته لمكان الحرب بين مروان بن الحكم، وعساكر ابن الزبير، وكان عمره (٧٢) سنة وذلك سنة (٦٥) هـ وقيل غير ذلك.

روايته الحديث:

روى ابن عمرو -رضي الله عنهما- عن النبي -ﷺ أحاديث كثيرة، ولم يعتبر من المكثرين لعدم وصول روايته إلى «ألف حديث».

وقد روى عن أبي بكر، وعمر، وعبد الرحمن بن عوف، وأبيه، ومعاذ بن جبل، وأبي الدرداء، وسراقة بن مالك بن جعشم -رضي الله عنهم- وعن غيرهم.

وروى عنه من الصحابة: ابن عمر، وأبو أُمامة، والمسور، والسائب بن يزيد، وأنس بن مالك، والطفيل -رضي الله عنهم-.

وروى عنه ابنه محمد - على نزاع في ذلك - ، ومولاه أبو قابوس، وحفيده شعيب بن محمد فأكثر عنه، وخدمه، ولزمه، وتربى في حجره لأن أباه محمداً مات في حياة والده عبد الله.

كتب عن النبي - ﷺ - علماً كثيراً، وكان يعترف له أبو هريرة -رضي الله عنه- بكتابته للحديث حيث قال. «ما كان أحد أكثر حديثاً عن رسول الله - ﷺ - مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما -، فإنه كان يكتب، ولا أكتب»[15].

فكتب الكثير بإذن النبي - ﷺ - وترخيصه له في الكتابة.

وقال عبد الله - رضي الله عنه -: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله - ﷺ - أريد حفظه، فنهتني قريش، وقالوا: تكتب كل شيء سمعته من رسول الله -، ورسول الله بشر

---

(١٤) التقريب /٣١٥/.

(١٥) رواه البخاري في العلم باب كتابة العلم (١١٣) فتح الباري ١/٢٤٩/ والترمذي في العلم باب الرخصة في كتابة العلم (٢٨٠٦) وقال: حسن صحيح ٤/١٤٦/ والدارمي في المقدمة باب من رخّص في كتابة العلم ١/١٢٥/ والإمام أحمد في المسند ٢/٢٤٨/ وابن سعد ٤/٢/٨/

يتكلم في الغضب والرضا؟! قال. فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول ﷺ فأومأ بأصابعه إلى فيه، وقال. «اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حقاً»[16]

وقال: «كنا عند رسول الله – ﷺ – نكتب ما يقول».[17]

وكان عبد الله بن عمرو –رضي الله عنهما– يملي الحديث على طلبته:

روى الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن زياد في الحوض، فقال له أبو سبرة رجل من صحابة عبيد الله بن زياد . فإن أباك حين انطلق وافداً إلى معاوية – رضي الله عنه – انطلقت معه، فلقيت عبد الله بن عمرو –رضي الله عنهما– ، فحدثني من فيه إلى فيَّ حديثا سمعه من رسول الله – ﷺ –، فأملاه عليٌّ وكتبته، قال فإني أقسمت عليك لما أعرقت هذا البرذون حتى تأتيني بالكتاب، قال. فركبت البرذون، فركضته حتى عرق، فأتيته بالكتاب، فإذا فيه:

حدثني عبد الله بن عمرو بن العاص – رضي الله عنهما –، أنه سمع رسول الله ﷺ قال:

«إن الله يبغض الفحش، والتفحش، والذي نفس محمد بيده لا تقوم الساعة حتى يخون الأمين، ويؤتمن الخائن حتى يظهر الفحش والتفحش، وقطيعة الأرحام، وسوء الجوار والذي نفس محمد بيده إن مثل المؤمن كمثل النحلة أكلت طيبا، ووضعت طيبا، ووقعت فلم تكسر، ولم تفسد، وقال إن لي حوضاً ما بين ناحيته كما بين أيلة إلى مكة، أو قال صنعاء إلى المدينة، وإن فيه من الأباريق مثل الكواكب، هو أشد بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً».

---

(١٦) رواه الدارمي في المقدمة باب من رخص في كتابة العلم ١/١٢٥/ ونحوه/١٢٦/ وأحمد في المسند ٢/ ١٩٢ و٢٠٧ و٢١٥ و٤٠٣/ والحاكم في المستدرك، وقال «صحيح» ثم قال «هذا أصل في نسخ الحديث عن رسول الله ﷺ ولم يخرجاه» ثم أخرجه بلفظ ((قالت لي قريش تكتب، ، وبلفظ «كنت أكتب»)) وقال على شرط مسلم ١/١٠٤-١٠٥/ وأخرجه أبو داود في العلم باب كتابة العلم (٤٦) ٤/٦٠/ والخطيب البغدادي في تقييد العلم بطرق كثيرة /٧٤-٨٣/ وابن عبد البر في جامع بيان العلم ١١/٧١/ والرامهرمزي في المحدث الفاصل (٣١٦) وأبو زرعة في تاريخ دمشق (١٥١٦) وابن عساكر /٢٣١-٢٣٢/ ورجاله ثقات، والقاضي عياض في الإلماع /١٤٦/والحديث حسن.

(١٧) رجاله ثقات، أخرجه أبو زرعة في تاريخ دمشق (١٥١٤) وابن عساكر /٢٣٠/ وسير أعلام النبلاء ٣/ ٨٧/

قال أبو سبرة: فأخذ عبيد الله بن زياد الكتاب، فجزعت عليه، فلقيني يحيى بن يعمر، فشكوت ذلك إليه، فقال: لأنا أحفظ له مني لسورة من القرآن، فحدثني به كما في الكتاب سواء»[18]

وإنما قلت الرواية عن ابن عمرو – رضي الله عنهما – مع كثرة ما حمل من الحديث لأسباب ذكرها ابن حجر – رحمه الله تعالى –:

١. لأنه سكن مصر، وكان الواردون إليها لأخذ العلم قليلين.

٢. كان مشتغلاً بالعبادة، ملازماً لها غير متفرغ للحديث.

٣. مطالعته في كتب أهل الكتاب حيث كان أصاب جملة من كتبهم في الشام، فأدمن النظر فيها، ورأى فيها عجائب مما جعل بعض التابعين يتخوفون الأخذ عنه خشية أن يحدثهم بما فيها، فيظنه بعض السامعين مرفوعاً.[19]

مفردات الحديث:

* **يقبض**: القبض: تناول الشيء بجميع الكف، وقبض اليد عن الشيء جمعها قبل تناوله، وقبض الشيء، وقبض عليه: أخذه بقبضة يده، وجمعها بعد التناول. ويستعار القبض لتحصيل الشيء، وإن لم يكن فيها مراعاة الكف، ومنها القبض في الحديث أي الأخذ الجاد الحازم، والمقصود «إن الله لا يجمع العلم، ويحوزه من صدور العلماء».

* **العلم**: إدراك الشيء بحقيقته، وإحاطة الذهن بالمعلوم، والألف واللام يحتمل أن تكون للجنس، ويحتمل أن تكون للعهد، والظاهر أنها للعهد للقرينة التي جاءت بعدها في الحديث، وهي قوله: «فضلوا، وأضلوا» لأن العلوم الشرعية هي التي بها الهداية، ولا يقال لغيرها من العلوم هداية مطلقا، والمراد بالعلم إذاً هنا: الفهم في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله – ﷺ – وشريعته.

* **انتزاعا**: نزع الشيء جذبه من مقره بقوة، واقتلاعه من أساسه، واستلابه من الصدور

---

(١٨) مسند أحمد ٣ /١٩٨/وإسناده حسن.

(١٩) انظر فتح الباري ١/ ٢٥٠/.

حتى لا يبقى منه شيء فيها، وجاء بقوله: «انتزاعاً» ولم يقل: «نزعاً» وزيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى.

* **رؤوساً**: وروي رؤساء، وهي جمع رئيس، والأول جمع رأس، والرأس من كل شيء أعلاه، ويطلق على سيد القوم، والمقصود: اتخذ الناس جهلاء، فوضعوهم موضع العلماء الذين يرأسون الناس بعلمهم، ويقودونهم في فتاواهم.

* **جهالاً**: جمع جاهل، وهو في الأصل الذي لا يعلم الشيء، ولا يعرف حقوقه، ولا حدوده، قد خلا من العلم، وفرغ من المعرفة، ولم يبذل أي جهد في طلب العلم من مظانه، وتصور من الذي لا يعلم الشيء أن يتصرف تصرفاً لا حلم فيه، ولا معه، فقيل للسفيه جاهل، وكذا للجاني، وكذا الذي لا يحلم عن تصرفات الناس، ويضيع الحق.

* **فأفتوا**: الفتيا، والفتوى: الجواب عما يشكل من أحكام، يقال: استفتيته فأفتاني بكذا، أي أجابني عن سؤالي، وخُصَّ المفتي بالعالم الذي ينصب لإجابة الناس عن أسئلتهم الشرعية، وعليه أن لا يسرع في الفتيا حتى يدرك السؤال، ويحيط بجوانبه، وما اكتنفه.

* **فضلوا**: الضلال هو العدول عن الطريق المستقيم، عمداً، أو سهواً، يسيراً أو كثيراً، والمقصود أنهم ضلوا في أنفسهم حين أفتوا بغير علم، وأبعدوها عن هداية الله تعالى بجوابهم الذي أبدوه على غير ما هو عليه، وانحرفوا عن دين الله القويم.

* **وأضلوا**: الإضلال ضربان:

أحدهما: أن يكون سببه الضلال، بأن يضل الشيء عنك، فلا تستطيع أن تحوزه، ولا تعرف عنه شيئاً.

ثانيا: أن يكون الإضلال سبباً للضلال، وهو أن يريد للإنسان الباطل ليضل، كما يفعل شياطين الإنس والجن، فيوحون لأوليائهم بالضلال عن علم ومعرفة، ليحرفوهم عن الطريق المستقيم.

والمراد في الحديث الأول، لأنهم جهلوا حكم ما سئلوا عنه، فضلوا عنه، وأفتوا غيرهم

بغير علم فأضلوهم عن الصراط المستقيم، أي تسببوا في انحراف غيرهم عن طريق الهدى، فأبعدوهم عن سلوك الطريق القويم[٢٠].

المعنى الإجمالي:

يبين رسول الله - ﷺ - في هذا الحديث الكريم أنَّ الله - جلت قدرته - سيقبض العلم ويزيله من صدور أهله من الناس، وذلك في آخر الزمان، ولكن رسول الله - ﷺ - يبشر الأمة الإسلامية بأن الله لا يفعل ذلك باقتلاعه من صدور أهل العلم، وسلبهم إيَّاه، بعد أن أعطاهم العلم، والمعرفة وعاشوا بهما، وأحيوا الناس بما بثوه بينهم من علوم الشريعة التي تنقذهم من الضلال، وتهديهم إلى سبيل الرشاد، وتبيّن لهم الحق الذي يجب عليهم أن يتبعوه في كل شأن من شؤون الحياة التي يعيشها الإنسان فوق هذه الأرض، وتأخذ بأيديهم للنجاة من عذاب الله تعالى يوم القيامة، إن الله تعالى لن يسلب العلماء علمهم بحيث يصبح العالم جاهلا، وتغدو الأمة تخبط في عماء، لا تدري أين تتجه، ولا أين تصير، فيكون الأمر في ذلك شديداً على الأمة كلها، وعلى العلماء أنفسهم.

ولكن سنة الله تعالى الحكيم في جمع العلم ورفعه من الدنيا أن ينقصه شيئاً فشيئاً بحيث لا تشعر الأمة به وذلك بأن لا يأتي عالم إلا والذي قبله أكثر منه علماً وأعظم منه إحاطة بأصول الشريعة وفروعها، وبهذا تبقى تؤمل بالعلماء خيراً وتنظر إليهم على أنهم يحملون شرع الله تعالى مهما قل حملهم منه، فما لم يصلوا إلى درجة الجهل، فما تزال الأمة بخير، وما دام العلماء يلزمون كتاب الله - عز وجل - وسنَّة نبيه - ﷺ - ولا يصدرون في فتواهم عن هوى في النفس، وإنما على أساس صحيح، ورأي قويم فهم على خير، والأمة التي تتبعهم، وتأخذ بآرائهم، وتسير وفق فتاواهم بخير واستقامة وسداد.

حتى إذا قبض الله تعالى العلماء وتوفَّاهم من هذه الدنيا مع ما معهم من العلم دون أن يحصلوا أثناء حياتهم طلبة للعلم يحملونه عنهم، ويعملون به، ويبلغونه إلى من بعدهم من الناس ليفشو، وينتشر فيبعدون بذلك شبح الجهل من حياة الأمة، فيفقد العلم الشرعي

---

(٢٠) ينظر في معاني هذه الكلمات:

مفردات غريب القرآن للراغب الأصفهاني - والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير الجزري - والفائق في غريب الحديث للزمخشري.

بفقد هؤلاء العلماء، ولا ينتشر علمهم بين الناس، فإذا فني أهل العلم الشرعي الصحيح، ووقف الناس من بعدهم حيارى لا يدرون طريق الحق، ولا يهتدون إليه التمس الناس من يرأسهم بالعلم، فلم يجدوا إلا الأدعياء الجهلاء، الذين يشترون الدنيا بدينهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، الذين لم يشيدوا بنيانهم العلمي على أساس من الفقه في الدين، ومعرفة لأحكام الشريعة، فرأسوهم عليهم، وجعلوهم قادة لهم، وسادة عليهم، وفزعوا إليهم في الملمات، واستفتوهم في المشكلات، فصدروا عن غير معين، وشربوا من غير سلسبيل، أعطوهم أحكاماً مغلوطة، لا تستند إلى أصل شرعي، ولا ترجع بهم إلى حكم صحيح، ورأي رجيح، بل كان علمهم خبطا، وخلطا، فكانوا بذلك منحرفين عن شرع الله تعالى في أنفسهم مبتعدين عن الصراط القويم الذي بيّنه الله تعالى في كتابه العزيز، وأوضحه المصطفى - ﷺ - في سنته القويمة، وتتابع على بيانه، وإظهار ما فيه من الأحكام العلماء العاملون عبر السنين والأعصار، وبهذه الفتاوى الضالة يكون هؤلاء المفتون قد ابتعدوا عن هدي الشريعة الغراء المبنية على العلم، ويكونون قد أضلوا غيرهم ممن أخذ بقولهم، واتبع آراءهم عن سلوك الطريق المستقيم يأخذون الأمة إلى متاهات الضلالة، ويفسدون في الأرض، ولا يصلحون، فهم في أمكنتهم العالية الرفيعة التي وصلوا إليها، وجعلوها مغنماً للدنيا، قد ضلوا بأجوبتهم التي لا سند لها من شرع صحيح، وعقل صريح، ورأي رجيح، فلم يكتفوا بضلالهم في أنفسهم لجهلهم بشريعة الله سبحانه، بل زادوا على ذلك إضلال الناس، وأخذهم على غير هدى.

عند ذلك ستكون الدنيا بدون مصابيح هدى، فتكون في جاهلية جهلاء، وتيه، وعماء، إنها نهاية الأمة، وخراب الدنيا أن تفقد علماءها، ويزوي العلم فيها حتى لا يرى فيها عالم متثبت، ولا طالب متحقق.

وبهذا يحث الحديث على العلم والتعلم، مما يدفع المسلم أن يكون حريصاً على العلماء متتبعاً لهم ليأخذ عنهم قبل أن تخترم المنية آجالهم، وهو يحس أن وفاة العالم ثلمة كبيرة في الأمة الإسلامية لا يمكن أن تسد، ولا يستطيع أحد أن يخلفه في علمه، وفهمه، وفقهه.

فرسول الله - ﷺ - يلفت أنظار المسلمين إلى انتهاز فرصة وجود العلماء بين

ظهرانيهم ليقتبسوا من أنوارهم، ويهتدوا بإرشادهم ويأخذوا من علومهم، ويستفيدوا من خبرتهم، فإن العالم في الأمة بمثابة الروح الناهض، والفكر الوثاب، والمحرك الدؤوب، يثير الفكرة، ويحرك الهمة، ويدفع إلى العمل، ويمنع من الخطل، حتى إذا فُقِدَ العالمُ من الأمة ترك شرخاً لا يلتئم، ولا يستطيع غيره أن يغطيه، ويرأب الصدع الذي أحدثه بموته في المجتمع.

وإذا كان الأمر كذلك، فما على الناس إلا أن يحيطوا علماءهم بالاحترام والتبجيل، ويكتنفوهم من كل جانب بالحرص على التحصيل، حتى يأخذوا ما عندهم من العلوم والفهوم والاستنباطات والاستنتاجات.

نسأل الله تعالى أن يمتعنا بعلماء الأمة الموجودين في هذا العصر وأن يجعلنا جميعاً من أهل العلم الذين يعملون بما عملوا، ويبلغون العلم الذي يحملونه إلى الناس كلهم، ويحثونهم على الخير والعمل به، وأن يجعلنا من المحبين للعلماء والمستفيدين منهم.[٢١]

والله ولي التوفيق.

---

(٢١) ينظر شرح الحديث فتح الباري شرح صحيح البخاري (١/٢٣٤- ٢٣٦/و١٣/٢٩٥-٢٩٧/ وعمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢/١٣٠-١٣٢/و٢٥/٤٤/وإرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١/٣٤٥-٣٤٦/و١٥/٣٠٨-٣٠٩/ وشرح الكرماني ١/٩٧-٩٨/و٢٥/٥٣-٥٤/ والمنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ٨/١٩٢-١٩٤/ وعارضة الأحوذي شرح جامع الترمذي ٥/٣٢٤/ وتحفة الأحوذي ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ١/٢٢٤-٢٢٥/ وشرح السنة ١/٢١٦-٢١٨/ وفيض القدير شرح الجامع الصغير ٢/٢٧٣ ٢٧٤/ ودليل الفالحين شرح رياض الصالحين ٤/١٩١/ وبهجة النفوس وتحليتها بمعرفة مالها وما عليها لعبد الله بن أبي جمرة الأندلسي (٦٩٥) ١/١٩١-١٩٩/

دروس في رواية هذا الحديث:

هذا الحديث من رواية عروة بن الزبير عن عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما- وسبب سماعه لهذا الحديث أن السيدة عائشة -رضي الله عنها- وهي خالته، قالت له: يا ابن أختي بلغني أن عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- مار بنا إلى الحج، فالقه، فسائله، فإنه قد حمل عن النبي - ﷺ - علماً كثيراً.

قال: فلقيته، فسألته عن أشياء يذكرها عن النبي- ﷺ - فكان فيما ذكر أن النبي -ﷺ- قال: إن الله لا يقبض العلم انتزاعا .. فذكر الحديث.

قال: فلما حدثتُ عائشة -رضي الله عنها- بذلك، أعظمت ذلك، وأنكرته،

وقالت: أحدثك أنه سمع النبي - ﷺ - يقول هذا؟!

قال: ثم إنه حج من السنة المقبلة، فقالت عائشة -رضي الله عنها- لابن أختها: إن ابن عمرو -رضي الله عنهما- قد قدم، فالقه، ثم فاتحه حتى تسأله عن الحديث الذي ذكره لك في العلم.

قال: ثم لقيت عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما-في الطواف، فسألته، فأخبرني به، فلما أخبرتها بذلك، قالت: ما أحسبه إلا صدق، أراه لم يزد فيه شيئا، ولم ينقص»[22].

ويلاحظ في هذا السياق أمور توجه بها السيدة عائشة -رضي الله عنها- ابن أختها طالب العلم الشّادِي لتكون نصب عينيه في الطلب، ومن ذلك:

- أنها توجهه للقاء أهل العلم، ومفاتحتهم بالعلم، وكأنها تقول له: ليس كل العلم الذي كان عند رسول الله - ﷺ - هو عندي، وإن عند غيري من أصحاب رسول الله - ﷺ - ما ليس عندي، ولهذا كان عروة يوصف بأنه واسع الاطلاع بما حواه من علم عائشة وغيرها من الصحابة الكرام - رضي الله عنهم- بينما قل علم عمرة بنت عبد الرحمن بالنسبة لعروة لأنها كانت مختصة بالسيدة عائشة -رضي الله عنها- لم تأخذ عن غيرها.

(٢٢) ذكر ذلك الإمام البخاري في روايته الثانية في كتاب الاعتصام ١٣/٢٩٥-٢٩٦/ ومسلم ٤/٢٠٥٨-٢٠٥٩/

- تتبع السيدة عائشة -رضي الله عنها- لأهل العلم وتحركاتهم فهي في المرتين تخبر عروة بمجيء عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- وهذا يرشدنا إلى أن طالب العلم يجب أن يوسع أفقه العلمي حتى يعلم ما يجد حوله في قضايا العلم وإصدارات أهل العلم، وهكذا يجب أن يكون طالب العلم لا ينكر شيئاً لأنه لا يعلمه حتى يتأكد عنده خطؤه.
- إنكار السيدة عائشة لهذا الحديث، الظاهر أنها لم تسمع به من رسول الله -ﷺ- ولكنها لم تعلن هذا الإنكار وتشهره بين الناس وتقول إن ابن عمرو -رضي الله عنهما- قد أخطأ فيه، وإنما أرادت أن تتثبت من هذه الرواية، ومن هذا الخبر الذي حدث به.
- صبر طلبة العلم على الرواية، فانظر إلى السيدة عائشة -رضي الله عنها- تصبر سنة كاملة على سماعها للحديث، ثم ترسل ابن أختها بعد السنة ليتأكد لديها سماعه للحديث من رسول الله - ﷺ - ولا شك أن هذه صفة عظيمة يجب أن يتحلى بها طالب العلم، وهي الصبر على الطلب والصبر في تحصيل المسألة والإحاطة بجميع ما يتعلق بها، ثم بعد ذلك إقرارها أو إنكارها.
- أدب طالب العلم والرفق فيه، فالسيدة عائشة -رضي الله عنها- تعلِّم ابن أختها كيف يجب أن يحصل على العلم، فلم تقل له: اذهب واسأله عن هذا الحديث، وإنما قالت: فالقه، ثم فاتحه حتى تسأله عن الحديث الذي ذكره لك.. وهكذا يجب أن لا يهجم طالب العلم على المسألة التي يريد هجوما، وإنما يتأنّى ويترفق حتى يصل إلى ما يريد.
- الحج فرصة للقاء العلماء، فرغم أن السيدة عائشة -رضي الله عنها- كانت في الحج فلم يمنعها ذلك من طلب العلم، بل دفعت بابن أختها ليواجهه، وهكذا كان طلبة العلم ينتهزون فرصة الحج للقاء أهل العلم من أهل الحجاز، وغيرهم من الوافدين إليه.
- حج السيدة عائشة المتكرر، فالمعروف أنها سمعت حديث رسول الله - ﷺ - «جهادكن الحج» فلم تعد تترك الحج بعد ذلك، فكانت تحج في كل عام.
- استفادة طلبة العلم من أقاربهم من أهل العلم، وعدم زهدهم بما عندهم، فعروة يلازم خالته عائشة - رضي الله عنها - وأخذ عنها كل ما لديها من علم رسول الله - ﷺ - .

فوائد الحديث:

١. أهل العلم هم رؤوس الناس لأنهم الذين يبيّنون للناس أحكام دينهم.

٢. الحث على حفظ العلم والاشتغال به وحمله عن ذويه، قبل أن تخترمهم المنية

٣. حال الدنيا يتغير إلى الأسوإ إذ كلما فقد عالم ذهب معه علم كثير لا يخلفه فيه غيره.

٤. لابد للناس من اتخاذ رؤساء يرجعون إليهم في الملمات.

٥. التفاوت بين الناس في القدرات العلمية أمر لا بد منه في هذه الدنيا.

٦. قبض العلم يكون شيئاً بعد شيء، ولا يكون مرة واحدة.

٧. العلماء الحقيقيون هم الذين يفهمون أحكام الله تعالى من كتابه وسنة نبيه -ﷺ-.

٨. الضلال المخيف في الأمة لا يقع ما بقي عالم عامل ناصح للأمة.

٩. الترغيب في الزهد في حطام الدنيا، إذ هي وما فيها للنقص والذهاب.

١٠. بلاء هذه الدار أكثر من خيرها، لأنه إذا قل العلم كثر الجهل.

١١. الرئاسة الحقيقية لا تكون إلا بالعلم الحقيقي.

١٢. العمل بالفتوى الباطلة يلحق إثمها العامل والمفتي.

١٣. لا يعذر الجاهل بجهله عندما يقع في المحذور.

١٤. من أشراط الساعة موت علماء الدين.

١٥. الزجر عن ترئيس الجاهل لما يترتب عليه من المفسدة والإعانة على الضلال.

١٦. حض أهل العلم وطلبته على أخذ بعضهم عن بعض.

١٧. شهادة أهل العلم لبعضهم بالحفظ والفضل.

١٨. حض العالم طالبه على الأخذ عن غيره ليستفيد ما ليس عنده.

١٩. التثبت فيما يحدث المحدث إن قامت قرينة الذهول.

٢٠. مراعاة حال الفاضل من أهل العلم «ألا ترى في قول عائشة - رضي الله عنها -» اذهب إليه ففاتحه حتى تسأله عن الحديث» ولم تقل سله عنه ابتداء، خشية من استيحاشه

٢١. ذم العمل بالرأي إن لم يستند إلى أصل من كتاب الله تعالى أو سنة المصطفى -ﷺ-.

٢٢. ذم الهجوم على الفتوى في المسائل العارضة دون التأكد من الأدلة التي توضحها.

طرق رواية الحديث:

البخاري ـــ إسماعيل بن أبي أويس ـــ مالك ـــ هشام ـــ عروة ـــ
ابن ماجه ـــ سويد بن سعيد ـــ علي بن مسهر ـــ
ـــ جعفر بن ميسرة ـــ
ـــ شعيب بن إسحاق
الدارمي ـــ جعفر بن عون ـــ
الترمذي ـــ هارون بن إسحاق ـــ عبدة ـــ
ـــ قتيبة بن سعيد ـــ جرير ـــ
ـــ أبو الربيع العتكي ـــ حماد بن زيد (ح) ـ
ـــ يحيى بن يحيى ـــ عباد بن عباد ـ
ـــ وأبو معاوية (ح) ـ
ـــ أبو بكر بن أبي شيبة ـــ
ـــ وزهير بن حرب ـــ وكيع (ح) ـــ
ـــ أحمد ـــ
ـــ أبو كريب ـــ ابن إدريس ـــ
مسلم ـــ ـ وأبو أسامة ـــ عبد الله بن عمرو
ـ وابن نمير ـــ
ـ وعبدة (ح) ـــ
الحميدي ـــ
ـــ ابن أبي عمر ـــ سفيان (ح) ـــ
ـــ أحمد ـــ
ـــ محمد بن حاتم ـــ يحيى بن سعيد (ح) ـ
ـــ أبو بكر بن نافع ـــ عمر بن علي (ح) ـ
ـــ عبد بن حميد ـــ يزيد بن هارون ـــ شعبة ـــ
عبد الرزاق ـــ معمر ـــ
الطيالسي ـــ يحيى بن أبي كثير ـــ
النسائي ـــ عمرو بن علي ـــ عبد الوهاب ـــ أيوب ـــ يحيى بن سعيد ـ
البخاري ـــ سعيد بن تليد ـــ
مسلم ـــ حرملة بن يحيى ـــ عبد الله بن وهب ـــ أبو شريح ـــ أبو الأسود
النسائي ـــ محمد بن رافع ـــ
أحمد ـــ عبد الرزاق ـــ معمر ـــ الزهري ـــ
ـــ قتادة ـــ
مسلم ـ محمد بن المثنى ـ عبدالله بن حمران ـ عبد الحميد بن جعفر ـ عمر بن الحكم ـ
ابن ماجه ـ سويد بن سعيد ـــ ابن أبي الرجال ـــ الأوزاعي ـــ عبدة بن أبي لبابة ـــ

ويلاحظ من روايات الأئمة لهذا الحديث:

١. أن الإمام مسلم أكثر ذكرا لروايات الحديث من غيره، فبينما نجد أن البخاري قد روى الحديث من طريقين نرى مسلماً قد رواه من ست عشرة طريقاً.

٢. أشار الإمام البخاري إلى الطريقين اللتين روى بهما الحديث أن الحديث جاء من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله - رضي الله عنهما - وهي الطريق التي ذكر طرفها الإمام مسلم - وأن أبا الأسود «يتيم عروة» شارك هشاماً في رواية الحديث عن عروة، ولم يذكر رواية الزهري للحديث.

٣. نجد الإمام البخاري اختار رواية الإمام مالك للحديث، وترك باقي الرواة الذين رووا الحديث عن هشام، وذلك - والله أعلم - لأن الإمام البخاري ينظر إلى الإمام مالك على أنه النجم، فإذا روى الحديث اكتفى بروايته لإتقانه وضبطه، وشدة تحريه في الرواية

٤. يلاحظ أن رواية أبي الأسود - وهو محمد بن عبد الرحمن النوفلي المعروف بيتيم عروة - وكذا رواية الزهري لم تشتهرا، وإنما رواهما قلة من الرواة، بينما نرى أن رواية هشام بن عروة عن أبيه قد انتشرت واشتهرت، ورواها عنه كثير من العلماء الأعلام، وذلك - والله أعلم - لشرف هشام وشهرته ومكانته، وهكذا نرى أن لمكانة الراوي والعالم أثراً في رواية الحديث عنه وانتشارها واشتهارها، وكذا يقال عن رواية عمر بن الحكم بن ثوبان التي بقيت غريبة، بينما نجد رواية هشام عن أبيه عروة قد جمع ابن منده الابن (أبو القاسم عبد الرحمن بن الحافظ أبي عبد الله بن منده) في كتاب التذكرة من رووه عن الحافظ هشام وسرد أسماءهم، فزاد على أربعمائة نفس وسبعين نفساً منهم من الكبار شعبة، ومالك، وسفيان الثوري، والأوزاعي، وابن جريج، ومسعر، وأبو حنيفة، وسعيد بن أبي عروبة، والحمادان، ومعمر، بل أكبر منهم مثل يحيى بن سعيد الأنصاري، وموسى بن عقبة، والأعمش، ومحمد بن عجلان، وأيوب، وبكير بن عبد الله بن الأشج، وصفوان بن سليم، وأبو معشر، ويحيى بن أبي كثير، وعمارة بن غزية، وهؤلاء العشرة كلهم من صغار التابعين، وهم من أقرانه.[٢٣]

---

(٢٣) انظر فتح الباري ٢٩٧/١٣/

والحديث لم يكن غريباً عن عروة، فقد رواه عن عروة غير هشام، وهو أبو الأسود: محمد بن عبد الرحمن النوفلي، ورواه أيضاً ولداه يحيى وعثمان، كما رواه أبو سلمة بن عبد الرحمن والزهري، فيكون الحديث مشهوراً عن عروة.

والحديث أيضا ليس غريباً عن عبد الله بن عمرو، فقد شارك عروة بالرواية عنه عمر بن الحكم بن ثوبان وقتادة وعبدة بن أبي لبابة.

٥. نرى أن الإمام البخاري قد نزل[٢٤] في روايته لهذا الحديث حيث كان سنده فيه خماسيا، ثم نزل درجة ثانية في روايته لمتابعة أبي الأسود لهشام في رواية الحديث، فكان سنده فيه سداسيا، وقد صافح[٢٥] الإمام مسلم البخاري في إسناد هذا الحديث حيث رواه خماسياً في أكثر طرقه، ثم نزل درجة في روايته لطريق أبي الأسود أيضاً حيث رواه سداسياً.

٦. يلاحظ أيضا في الرواية أن الإمام مالك روى هذا الحديث، ولكنه خارج الموطأ، فليس في رواية يحيى بن يحيى للموطأ هذا الحديث، وقال الدراقطني «لم يروه في الموطأ إلا معن بن عيسى ورواه أصحاب مالك، كابن وهب وغيره عن مالك خارج الموطأ» وأفاد ابن عبد البر أن سليمان بن يزيد رواه أيضاً في الموطأ، والله أعلم[٢٦].

هذا وقد جاء معنى الحديث عن بعض الصحابة الكرام -رضي الله عنهم - مع عبد الله بن عمرو، فلا يكون الحديث غريباً[٢٧] عن ابن عمرو- رضي الله عنهما - بل هو حديث

---

(٢٤) الإسناد العالي ما قل عدد الرواة فيه، والإسناد النازل ما كثر عدد الرواة فيه انظر مقدمة ابن الصلاح /١٣٠/ ومحاسن الاصطلاح /٤٣٧-٤٤٠/ وتدريب الراوي ٢/١٦٠-١٦١/

(٢٥) المصافحة هي أن تتساوى الروايتان في عدد الرجال، فيكون راوي الرواية الأولى كأنه صافح راوي الرواية الثانية فكانا في درجة واحدة من العلو ، انظر مقدمة ابن الصلاح /١٣١/ وفتح المغيث ٣/١٨/ ومحاسن الاصطلاح /٤٤٥/ ونزهة النظر /٥٩/ والإرشاد /١٧٦/ والباعث الحثيث ٢/٤٤٧/ وتدريب الراوي ٢/١٦٧/

(٢٦) انظر فتح الباري ١/٢٣٥/

(٢٧) الحديث الغريب الحديث الذي رواه راو واحد في طبقة من طبقاته انظر نزهة النظر /٢٥/ الإرشاد للنووي /١٨٠/ والباعث الحثيث ٢/٤٦٠/ ومقدمة ابن الصلاح /١٣٦/ وتوضيح الأفكار ٢/٢٢٩/ وفتح المغيث ٣/٢٨-٣٣/ ومحاسن الاصطلاح /٤٥٦-٤٥٧/ وتدريب الراوي ٢/١٨٠-١٨١/

مشهور[٢٨] عن رسول الله - ﷺ - إلا أنه مشهور من حيث المعنى لا باللفظ

ومن ذلك:

أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - سمع أبا هريرة - رضي الله عنه - يحدث بحديث «يقبض العلم -يعني من علامات الساعة- فقال: «إن قبض العلم ليس شيئاً ينزع من صدور الرجال، ولكنه فناء العلماء»[٢٩] قال ابن حجر: «وهذا يحتمل أن يكون عند عمر - رضي الله عنه - مرفوعا فيكون شاهداً قوياً لحديث عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما-»[٣٠]

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ -:

«إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا ذهب العلماء اتخذ الناس رؤوسا، فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل»[٣١]

وعن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - عن رسول الله - ﷺ - قال: «يقبض الله العلماء، ويقبض العلم معهم، فينشأ أحداث ينزو بعضهم على بعض نزو العير على العير، ويكون الشيخ فيهم مستضعفاً»[٣٢]

وعن عائشة -رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله - ﷺ - «إن الله تبارك وتعالى

---

(٢٨) الحديث المشهور: الحديث الذي رواه في كل طبقة أكثر من راويين. انظر: نزهة النظر /٢٤/ الارشاد للنووي /١٧٨/ والباعث الحثيث ٢/٤٥٥/ ومقدمة ابن الصلاح /١٣٤-١٣٥/ وتوضيح الأفكار ٢/٣٩٩/ وفتح المغيث ٣/٣٣-٣٤/ ومحاسن الاصطلاح /٤٥٠-٤٥١/ وتدريب الراوي ٢/١٨١/

(٢٩) عند أحمد في المسند ٢/٤٨١/ بالمعنى المذكور هنا، والبزار قال الهيثمي ورجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد ١/٢٠٢/

(٣٠) فتح الباري ١٣/٣٠٠/قال الهيثمي رجاله رجال الصحيح. وهو في الصحيح غير قول عمر. مجمع الزوائد ١/٢٠٢/

(٣١) عند الطبراني في الأوسط. قال الهيثمي: «وفيه العلاء بن سليمان الرقي ضعفه ابن عدي وغيره» مجمع الزوائد ١/٢٠١/ قال ابن حجر: «والعلاء بن سليمان ضعفه ابن عدي، وأورده من وجه آخر عن أبي هريرة، وسنده ضعيف» فتح الباري ١٣/٢٩٩/ ومن وجه آخر عند الطبراني في الأوسط، قال الهيثمي: «وفيه عبد الله بن صالح وهو ضعيف قد وثق. مجمع الزوائد ١/٢٠١/

(٣٢) عند الطبراني في الأوسط. قال الهيثمي: وفيه حجاج بن رشدين بن سعد عن أبيه، والحجاج ضعفه ابن عدي ولم يوثقه أحد. وأبوه اختلف في الاحتجاج به، والأكثر على تضعيفه. مجمع الزوائد ١/٢٠١/ قال ابن حجر: وسنده ضعيف. فتح الباري ١٣/٢٩٩/ ومعنى ينزو: إذا وثب ووقع على الشيء، والانتزاء، والتنزي: تسرع الإنسان إلى الشر. النهاية ٥/٤٤/

لا ينزع العلم من الناس انتزاعاً - بعد أن يؤتيهم إياه - ولكن يذهب بالعلماء، فكلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم حتى يبقى من لا يعلم، فيَضلوا، ويُضلوا»[٣٣].

وعن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال. «ليس عام إلا والذي بعده شر منه لا أقول عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب العلماء، ثم يحدث قوم يقيسون بآرائهم فيهدم الإسلام»[٣٤]

هذا وقد بين لنا رسول الله - ﷺ - أن العلم المقصود هو الفهم والتعمق، وليس المعرفة السطحية التي يشترك فيها عامة الناس، فهذه ليست مرادة، وإنما المقصود هو فقه المعلومات، هو تطبيقها العملي، هو إنارة الطريق حتى يرى الناس سبيلهم واضحاً لا غموض فيه، سلساً لا تعقيد فيه، مستقيماً لا اعوجاج فيه، وهذا لا يتم إلا بالعمق الهادف، وبذل الجهد لفهم كل ما يلقى على طالب العلم، أما وجود الكتب، وكثرتها وتكديسها في المكتبات، حتى قراءتها بدون فهم ولا تدبر فإن ذلك لا يغني شيئا، ولا ينفع في الواقع العملي الذي نراه ونعيشه من حولنا، إذ العالم هو الذي يستطيع أن يعطي لكل واقعةٍ حكما، ويعلل ويقنن ويقنع، وينطلق في أفق هذه الحياة لتكون مصبوغةً بشرع الله تعالى محكومة بقوانينه.

قال ابن حجر· وأظن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنهما - إنما حدث بهذا [الحديث] جواباً عن سؤال من سأله عن الحديث الذي رواه أبو أمامة - رضي الله عنه -[٣٥] حيث قال: «لما كان في حجة الوداع قام رسول الله - ﷺ - وهو يومئذ مردف الفضل بن العباس -رضي الله عنهما- على جمل أدم فقال: «خذوا من العلم قبل أن يقبض، وقبل أن يرفع»

قال أبو أمامة· وقد كان أنزل الله عز وجل **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تَسْأَلُوا عن أشياء إن تُبْدَ لكم تَسُؤْكُمْ وإن تسألوا عنها حين يُنَزَّلُ القرآنْ تُبْدَ لكم عفا الله عنها والله غفور حَلِيم﴾** المائدة:(١٠١)

(٣٣) قال الهيثمي. « رواه البزار وفيه عبد الله ابن صالح كاتب الليث، وهو ضعيف، ووثقه عبد الملك بن شعيب بن الليث » مجمع الزوائد ١/٢٠١/ كشف الأستار (٢٣٣) ١/١٢٣-١٢٤/

(٣٤) ونحوه عند الدارمي في المقدمة (١٤٢و١٤٣) والطبراني موقوفاً على ابن مسعود وقال ابن حجر «بسند جيد» فتح الباري: ١٣/٢٣/ وقد ذكر طرفه وألفاظه فتح الباري ١٣/٢٤/

(٣٥) فتح الباري ١٣/٢٩٨/

قال وكنا قد كرهنا كثيراً من مسألته، واتقينا ذلك حين أنزل الله عز وجل ذلك على نبيه - ﷺ -.

قال فأتينا أعرابيا، فرشوناه بُرْدا، فاعتم به، قال. حتى رأيت حاشيته خارجة على حاجبه الأيمن، قال ثم قلنا له سل النبي - ﷺ - فقال له أي نبي الله، كيف يرفع العلم منا، وبين أظهرنا المصاحف، وقد تعلمنا ما فيها، وعلمناه نساءنا، وذرياتنا، وخَدَمنا؟.

قال فرفع النبي - ﷺ - رأسه، وقد علت وجهه حمرة من الغضب فقال أي ثكلتك أمك، وهذه اليهود، والنصارى بين أظهرهم المصاحف، لم يصبحوا يَتَعلَّقُون بحرف مما جاءتهم به أنبياؤهم، ألا وإنَّ ذَهابَ العلم ذهابُ أهله.. ألا وإنَّ ذهابَ العلم ذهابُ أهله ألا وإنَّ ذهابَ العلم ذهابُ حملته»[٣٦]

وعن ابن عمر- رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - ﷺ -.

«يوشك بالعلم أن يرفع» فرددها ثلاثا، فقال زياد بن لبيد [٣٧] يا نبي الله، بأبي، وأمي وكيف يرفع العلم منا؟!

فأقبل عليه الرسول - ﷺ - فقال «ثكلتك أمك يا زياد بن لبيد، إن كنت لأعُدُّك من فقهاء المدينة، أو ليس هؤلاء اليهود عندهم التوراة والإنجيل، فما أغنى عنهم؟ إن الله ليس يذهب

(٣٦) عند أحمد في المسند (٢٢٣٤٤) ٥/٢٦٦/ والترمذي في العلم باب ما جاء في ذهاب العلم (٢٦٥٣) وقال حسن غريب ٥/٣١-٣٢/ وابن ماجه (طرف منه) وفيه «وقبضه أن يرفع» ثم ذكر أنه قال: «العالم والمتعلم شريكان في الأجر ولا خير في سائر الناس» في المقدمة باب فضل العلماء والحث على طلب العلم (٢٢٨) ونقل المحقق عن الزوائد قوله في إسناده علي بن يزيد والجمهور على تضعيفه ١/٨٣/والدارمي في المقدمة باب في ذهاب العلم (٢٥٤)٢/٣٥٨/ والطبراني في المعجم الكبير (٧٨٦٧) وفيه قصة الأعرابي ٨/٢١٥-٢١٦ و(٧٨٧٥)٨/٢٢٠/ و(٧٩٠٦)٨/٢٣٢/ قال الهيثمي. وإسناد الطبراني أصح لأن في إسناد أحمد «علي بن يزيد» وهو ضعيف جدا وهو عند الطبراني من طرق في بعضها «الحجاج بن أرطاة» وهو مدلس، صدوق، يكتب حديثه، وليس ممن يتعمد الكذب، والله أعلم مجمع الزوائد ١/١٩٩-٢٠٠/

(٣٧) زياد بن لبيد بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي أبو عبد الله شهد بدراً وكان عاملا على حضرموت لما مات النبي - ﷺ- مات سنة (٤١هـ) التقريب /٢٢٠/

بالعلم رفعاً يرفعه، ولكن يذهب بحملته، أحسبه قال. ولا يذهب عالم من هذه الأمة إلا كان ثغرة في الإسلام لا تسد إلى يوم القيامة»[٣٨]

وعن عوف بن مالك الأشجعي - رضي الله عنه - أن رسول الله - ﷺ - نظر إلى السماء فقال.

«هذا أوان يرفع العلم»

فقال رجل من الأنصار يقال له زياد بن لبيد. يا رسول الله، وكيف؟! وقد أثبت، ووعته القلوب، فقال رسول الله - ﷺ -:

«إن كنت لأحسبك من أفقه أهل المدينة، ثم ذكر ضلالة اليهود، والنصارى على ما في أيديهم من كتاب الله»[٣٩]

قال جبير بن نفير: فلقيت شداد بن أوس - رضي الله عنه - فحدثته حديث عوف فقال: صدق عوف، ألا أخبرك بأول ذلك، يرفع الخشوع، فلا ترى خاشعاً»[٤٠]

وعن وحشي بن حرب، أن رسول الله - ﷺ - قال:

«يوشك العلم أن يختلس على الناس حتى لا يقدروا منه على شيء»

فقال زياد بن لبيد: وكيف يختلس منا العلم، وقد قرأنا القرآن، وأقرأناه أبناءنا؟! فقال: ثكلتك أمك يا ابن لبيد، هذه التوراة والإنجيل بأيدي اليهود، والنصارى ما يرفعون بها رأساً»[٤١]

---

(٣٨) عند البزار كشف الأستار (٢٣٥) قال الهيثمي وفيه سعد بن سنان، وقد ضعفه البخاري، ويحي بن معين، وجماعة إلا أن أبا مسهر قال حدثنا صدقة بن خالد، قال حدثني أبو مهدي سعيد بن سنان، مؤذن أهل حمص، وكان ثقة مرضيا «مجمع الزوائد ١/٢٠٠/

(٣٩) عند أحمد في المسند ٦/٢٦ ٢٧/ والبزار (٢٣٢) قال الهيثمي وفيه عبد الله بن صالح كاتب الليث، قال عبد الملك بن شعيب «كان ثقة مأمونا، وضعفه الباقون مجمع الزوائد ١/٢٠٠/ والطبراني في الكبير (٧٥) ١٨/ والبزار البحر الزخار (٢٣٢)١/١٢٣/ وابن حبان في الصحيح (٤٥٧٢) بإسناد صحيح ١٠/٤٣٣/

(٤٠) هذه الزيادة عند أحمد ٦/٢٦-٢٧/ وكذلك عند الطبراني في المعجم الكبير (٧٥)١٨/٤٣-٤٤/ وفي مسند الشاميين (٥٥و٥٦)١/٥٥/ والنسائي في الكبرى ناظر كتاب العلم (٧٣) /١٩١/ ورجاله ثقات ورواه البزار في كشف الأستار (٢٣٢) والحاكم في المستدرك وصححه وأقره الذهبي ١/٩٨-٩٩/

(٤١) عند الطبراني في المعجم الكبير (٣٦٥) ٢٢/١٣٧-١٣٨/ قال الهيثمي وإسناده حسن، مجمع الزوائد ١/٢٠١/

وعن صفوان بن عسال - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قال:

«حض رسول الله - ﷺ - على طلب العلم قبل ذهابه، فقال رجل: وكيف يذهب، وقد تعلمناه، وعلمناه أبناءنا؟ فغضب..

قال: أو ليس التوراة، والإنجيل في يد أهل الكتاب، فهل أغنى عنهم شيئاً؟»[42]

وعن أبي الدرداء - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قال: كنا عند رسول الله - ﷺ - فشخص ببصره إلى السماء، ثم قال:

«هذا أوانٌ يختلس العلم من الناس حتى لا يقدروا منه على شيء، فقال زياد بن لبيد الأنصاري كيف يختلس منا، وقد قرأنا القرآن؟ فو الله لنقرأنه ولنقرئنه نساءنا وأبناءنا فقال: ثكلتك أمك يا زياد إن كنت لأعدُّكَ من فقهاء أهل المدينة، هذه التوراة والإنجيل عند اليهود والنصارى فماذا تغني عنهم؟

قال جبير: فلقيت عبادة بن الصامت - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قلت: ألا تسمع إلى ما يقول أخوك أبو الدرداء؟ فأخبرته بالذي قال أبو الدرداء قال: صدق أبو الدرداء إن شئت لأحدثنك بأول علم يرفع من الناس الخشوع يوشك أن تدخل مسجد جماعة فلا ترى فيه رجلا خاشعاً»[43]

وعن زياد بن لبيد - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قال ذكر النبي - ﷺ - شيئاً فقال: ذاك عند أوان ذهاب العلم. قلت: يا رسول الله وكيف ذهاب العلم ونحن نقرأ القرآن ونقرئه أبناءنا، ويقرئه أبناؤنا أبناءهم إلى يوم القيامة؟ قال:

---

(٤٢) عند أحمد في المسند ٤/٢٣٩ - ٢٤/ وابن خزيمة (١٩٣و١٩٦) وابن ماجه (٢٢٦) وابن حبان (٧٩) والحميدي (٨٨١) والنسائي ١/٨٣/ وعبد الرزاق (٧٩٣و٧٩٥) عند الطبراني في المعجم الكبير (٧٣٩٨) ٨/٧٠/ وانظر ٨/٥٤-٧٦/ فقد أورده من طرق كثيرة. قال الهيثمي: وفيه مسلمة بن علي الخشني، وهو ضعيف. مجمع الزوائد ١/٢٠١/.

(٤٣) عند الترمذي في العلم باب ما جاء في ذهاب العلم (٢٦٥٣) وقال حسن غريب ٥/٣١-٣٢/ ثم قال ومعاوية بن صالح ثقة عند أهل الحديث، ولا نعلم أحداً تكلم فيه غير يحيى بن سعيد القطان، وقد روى عن معاوية بن صالح نحو هذا وروى بعضهم هذا الحديث عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك عن النبي ﷺ والدارمي في المقدمة باب من قال العلم الخشية وتقوى الله (٣٠٠)٢/٤٤٨/ والحاكم في المستدرك وأقره الذهبي ١/٩٩/.

ثكلتك أمك يا زياد، إن كنت لأراك أفقه رجل بالمدينة أوليس اليهود والنصارى يقرؤون التوراة والإنجيل لايعملون بشيء مما فيها»[٤٤]

فهذا حديث ثابت عن رسول الله -ﷺ- يبين فيه أن وجود الكتب العلمية غير مفيد عند فقد أهل العلم الذين يستطيعون أن يفقهوها، ويخرجوا مكنوناتها، ويوضحوا غوامضها، وينقلوا فوائدها إلى عوام الناس ليستفيدوا مما فيها من العلم، ويتبعوا ما فيها من الحكم.

هذا، وقد بين رسول الله -ﷺ- أن من علامات الساعة الظاهرة الجلية للعيان الفوضى الاجتماعية، والفساد الكبير، والفجور الشديد الذي سيكون في آخر الزمان، وذكر من مظاهر ذلك «رفع العلم» فكأنه يريد أن يوجهنا ويبين لنا أن من أسباب المشكلات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي «الجهل» ومن ذلك: ما جاء عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال سمعت رسول الله -ﷺ- «إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر الزنا، ويكثر شرب الخمر، ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد»[٤٥]

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ -:

«يقبض العلم، وتظهر الفتن ويكثر الهرج، قيل وما الهرج؟ قال: القتل»[٤٦]

---

(٤٤) عند أحمد في المسند ٤/١٦٠و ٢١٨ ٢١٩/ وفي مسند الشاميين (٦٨٢٨) وابن ماجه في الفتن باب ذهاب القرآن والعلم (٤٠٤٨) ٢/١٣٤٤/ ونقل المحقق عن الزوائد قوله «هذا إسناد صحيح ورجاله ثقات إلا أنه منقطع. قال البخاري في التاريخ الصغير لم يسمع سالم بن أبي الجعد من زياد بن لبيد، وتبعه على ذلك الذهبي في الكاشف، وقال ليس لزياد عند المصنف سوى هذا الحديث، وليس له شيء في بقية الكتب» سنن ابن ماجه ٢/١٣٤٤/ والحاكم في المستدرك ١/١٠٠/ والطبراني في المعجم الكبير (٥٢٩١)٥/٣٠٥/ و(٥٢٩٢ و٥٢٩٣)٥/٣٠٦/

(٤٥) عند البخاري في العلم باب رفع العلم وظهور الجهل (٨١ و٨٢) فتح الباري ١/٢١٣و ٢١٤-٢١٥/ وفي النكاح باب يقل الرجال ويكثر النساء (٥٢٣١) فتح الباري ٩/ ٢٤١/ وفي الأشربة باب قول الله تعالى **﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب..﴾** (٥٥٧٧) فتح الباري ١٠/٣٣/ وفي المحاربين باب إثم الزناة (٦٨٠٨) فتح الباري ١٢/ ١١٦/ ومسلم في العلم (٢٦٧١) ٤/ ٢٠٥٦/ والترمذي في الفتن باب ما جاء في أشراط الساعة (٢٢١٢) وقال حسن صحيح ٤/٨٧/ وأحمد في المسند ٣/٢٠٢/

(٤٦) عند البخاري في العلم باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس (٨٥) فتح الباري ١/٢١٨-٢١٩/ وأطرافه (١٠٣٦ و١٤١٢ و٣٦٠٨ و٩ ٣٦ و٣٦٠٩ و٤٦٣٥ و٤٦٣٦ و٦٠٣٧ و٦٥٠٦ و٦٩٣٥ و٧٠٦١ و٧١١٥ و٧١٢١) ومسلم في العلم (١٥٧) ٤/٢٠٥٧-٢٠٥٨/ وأحمد في المسند ٢/٢٦١ و٥٤٧ و٢٥٧/ وابن ماجه في الفتن باب ذهاب القرآن (٤٠٥٠) والعلم (٤٠٥٢) ٢/١٣٤٥/ وأبو داود في الفتن باب ذكر الفتن ودلائلها (٤٢٥٥) ٤/٩٩/

وعن عبد الله بن مسعود وأبي موسى الأشعري - رضي الله عنهما - قالا قال النبي -ﷺ-

«إن بين يدي الساعة لأياماً ينزل فيها الجهل، ويرفع فيها العلم، ويكثر الهرج، والهرج القتل»[47]

فهذه الأحاديث النبوية توضح رفع العلم في هذه الحياة، وذلك على ما يظهر في اخر الدنيا، وقرب يوم القيامة.

أهداف الحديث:

ألمح في هذا الحديث أهدافاً يريد رسول الله -ﷺ- أن يلفتنا إليها لتكون نبراساً لنا في حياتنا التي نعيشها فوق هذه الأرض، يمكن أن أجمعها في ستة أهداف أحب أن أفصل الحديث عنها، وذلك لأهميتها المتعلقة بحياة الإنسان الاجتماعية، فأرجو من الله تعالى أن يوفقني و يسددني في حسن تناول هذه المسائل العلمية الهامة في حياتنا الاجتماعية

الهدف الأول: بيان فضل الله تعالى في قبض العلم:

إننا نلمح في نص الحديث أن رسول الله -ﷺ- يريد أن يوضح فضل الله تعالى على الإنسان بعامة وعلى المسلم بخاصة حيث حكم الله تعالى وهو القادر على أن لا يقبض العلم انتزاعاً من صدور العلماء وإنما يذهب العلم من الأرض بموت العلماء حيث لا يخلفهم من هو مثلهم في العلم فضلاً على أن يكون أفضل منهم.

والعلم من النعم العظيمة على الإنسان وبه كرمه الله تعالى وأسجد له ملائكته حيث علم أدم الأسماء كلها فالإنسان والعلم قرينان لا يستطيع الإنسان أن يحيا فوق هذه الأرض إلا بالعلم، وكلما زاد علماً ازدادت حاجته إلى المعرفة والعلم ﴿وقل رب زدني علماً﴾ [طه ١١٤] والله - جلت حكمته - قادر أن يجعل الناس علماء حكماء، فطنين أذكياء، كما أنه قادر أن يجعلهم جهلاء أغبياء، فقدرته على ذلك مما لا يحتاج إلى زيادة بيان، ولكن من

(٤٧) عند البخاري في الفتن باب ظهور الفتن (٧٠٦٢و٧٠٦٣) فتح الباري ١٣/١٦/ وأخرجه عن أبي موسى الأشعري (٧٠٦٤ و٧٠٦٥) ٤/٢٠٥٦ ٢٠٥٧/ والترمذي في الفتن باب ما جاء في الهرج والعبادة فيه (٢٢٠٧) وابن ماجه في الفتن باب ذهاب القرآن والعلم عن ابن مسعود و(٤٠٥١) عن أبي موسى.

حكمته - سبحانه - أنه أقام هذه الدنيا على جهد الإنسان الخاص، بعد أن أعطاه الإمكانات التي تؤهله للعلم والمعرفة، والسعة الكبيرة في التمكن بالخبرات العظيمة، وأعطاه الحرية الكاملة لاختيار ما يشاء من السبل في الحياة الدنيا ليمضي فيها متعلماً متخصصا، متوسعا، والعلم هو أساس ذلك كله يستطيع الإنسان أن يحصل عليه بجده واجتهاده، ودأبه في تحصيله ومضيه في سبل العلم والتعلم، فإن طلب العلم وجدَّ في ذلك حصل على الخير الوافر كما قال رسول الله -ﷺ- «من أخذه أخذ بحظ وافـ»[48]

فلابد من الجد في الطلب والتشمير فيه حتى يستطيع الإنسان أن يحصل على ما يشاء من العلم، وأما إذا لم يبذل الإنسان جهده فلن يستطيع أن يحصل على شيء منه وسيترك الميدان لغيره.

والحديث الشريف الذي بين أيدينا يؤكد على هذه الحقيقة، فإن الله تعالى قادر في لحظة من لحظات حياتنا الدنيا أن يسلب أهل العلم علمهم، ويجعل الجهل يعم هذه الدنيا، ولكنه -جلت قدرته - لا يفعل ذلك كما أخبرنا المصطفى -ﷺ- وإنما يقبض العلم بقبض العلماء، يعني أنه كلما جاء أجل عالم من العلماء قبضه الله إليه، وأخذه من هذه الدنيا، فإذا بقي الناس يطلبون العلم ويجدُّون في ذلك ويجتهدون في الوصول إلى أعلى درجاته فإن الناس سيجدون خلفا عمن قبض من أهل العلم فيمن أخذ عنهم العلم، وسيبقى العلم في هذه الأرض ينمو ويترعرع، ولن يحل الجهل، أما إذا قصَّر الناس في طلب العلم وتكاسلوا عن الارتقاء بأنفسهم ليصلوا إلى الدرجات العليا فيه لسبب من الأسباب من مثل: زهدهم فيه وقلة اهتمامهم به وتكاسلهم عن طلبه واشتغالهم باللهو واللعب والمرح واهتمامهم بأمور تافهة غير نافعة.. فإنه سيأتي الزمان الذي نفتش فيه عن أهل العلم فلا نجد عالماً واحداً يستطيع أن يعطينا أحكاماً صحيحة وآراء معقولة، وشرعاً مستقيما، وإنما سنجد أناساً يتخبطون في الجهل، ويفتون بغير علم، فيبعدون بذلك عن سبيل الحق وعن سبيل الخير، فليحذر الإنسان من العجز عن طلب العلم وعن الكسل في السعي إليه والله الموفق.

---

(٤٨) هو آخر حديث أبي الدرداء «من سلك طريقا يبتغي به علما» رواه أحمد في المسند (٢١٧٦٣ و٢١٧٦٤)٥/١٩٦/ ورواه أبو داود في العلم باب الحث على طلب العلم (٣٦٤١) والترمذي في العلم باب فضل طالب العلم أوله فقط، وأورده كاملا باب فضل الفقه على العبادة (٢٦٨٢) ورواه ابن ماجه في المقدمة باب فضل العلماء والحث على طلب العلم (٢٢٣) والدارمي في المقدمة باب فضل العلم والعالم (٣٥٨) ٣/٤٦/ والحاكم في المستدرك ١/٨٨-٨٩/ وابن حبان في الصحيح (٨٨)١/٢٤٢-٢٤٣ و٢٤٦-٢٤٧/

وهذا الأمر وإن كان يبدو لأول وهلة بعيداً عن الإنسان لأنه كما ذكرت لا يستطيع أن يحيا بدون علم، إذ لابد لقيام الحياة واستمرارها من وجود العلم مع الإنسان واستمراره فيه، ولكننا نجد مَعَالِم لهذه الظاهرة تأخذ طريقها إلى حياة الإنسان، فهو يأخذ من العلم ظاهره، ويتمسك بقشوره ويترك اللب، فيكون في ظاهره متعلما، وفي حقيقته جاهلا، وهذا ما يطلق عليه «الأمية المقنعة» فإننا نجد أن الشهادات كثرت في أيدي الناس ولكنك إذا خبرتهم لم تجد علماً نافعا، ولا معرفة واسعة، إضافة إلى ذلك ما أمدتنا به الحضارة الحديثة والتقدم التقني حيث أصبح العالم هو الذي يعرف كيف يصل إلى المعلومة الصحيحة عن طريق هذه الآلات فقط فهو لا يحتاج إلى أن يفكر ولا أن يتدبر وإنما عليه أن يعرف كيف يصل إلى ما يريد عن طريق الحاسب، وقلةٌ أولئك الذين يستطيعون تطوير البرامج، وإضافة الأمور العلمية الجديدة فالدنيا تسير بنا إلى الجهل في الوقت الذي تبدو فيه أنها تسير في طريق العلم. والله أعلم.

الهدف الثاني: طلب العلم: *

من المسائل الأساسية التي هدف الحديث لإثباتها والتنبيه على أهميتها هو طلب العلم، لأنه السبيل الوحيد لبقاء العلم فوق هذه الأرض، فما دام هناك أناس يطلبون العلم، ويجدون في طلبه فإنهم بذلك يمنعون شبح الجهل أن يخيم على هذه الدنيا، فيعمها بظلمه وظلامه، وقد حثنا الإسلام على طلب العلم والسعي إليه والحرص على التزود منه، بل إننا نرى في ابتداء نزول القرآن الكريم على قلب محمد -ﷺ- بقوله تعالى **﴿اقرأ﴾** دليلا واضحاً على ارتباط هذا الدين بالقراءة، وهي أساس العلم الأول التي بها يتعلم الإنسان وبها يزداد من العلم، وكذا قوله في تلك الآيات **﴿علّم بالقلم﴾** بيان لأساس العلم الثاني وهو الكتابة التي بها تنقل العلوم من الأسلاف إلى الأخلاف، وبها تدون الفوائد وتنقل لمن يريدها، فالعلم والإسلام قرينان لا يفترقان، فحيث حل الإسلام حل العلم.

---

* لم يخل كتاب من كتب السنة من باب أو كتاب يحمل اسم «كتاب العلم» ففي صحيح البخاري (١٠٢) فيه (٥٣) بابا. وفي كتاب العلم من السنن الكبرى للنسائي (٧٩) حديثاً وفي ترتيب مسند الإمام أحمد «الفتح الكبير» (٨١) حديثا، وفي كتاب العلم من مجمع الزوائد (٤٩٩) حديثاً في (١١٤) بابا، وفي مستدرك الحاكم بلغت أحاديث العلم (٤٤) صفحة، وفي الترغيب والترهيب للمنذري جمع كتاب العلم (١٤٠) حديثا. كما نرى أن الإمام ابن عبد البر محدث الأندلس قد ألف كتاباً أسماه «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله» وإبراهيم بن سعد الله بن جماعة ألف كتاب «تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم» وفي كتب الخطيب البغدادي مواضيع كثيرة عن العلم، وأجزاء في بعض موضوعات العلم.

وقال الله تعالى: ﴿فلولا نَفَرَ من كُلّ فِرقةٍ منهُمْ طائفةٌ لِيتفَقَّهوُا في الدين ولِيُنذِرُوا قومَهُم إذا رجَعَوُا إليهم لعلَّهم يحذَرُون﴾ [التوبة: ١٢٢] فيأمر الله تعالى باختيار طائفة منتقاة من كل مجموعة من مجموعات الناس لتقوم هذه الطائفة بطلب العلم، وتتفقه فيه، ثم تقوم بدورها الفعال في إنذار أقوامها حين يرجعون إليهم، قال ابن عباس -رضي الله عنهما- في هذه الآية: يعني السرايا تنفر عصبة وتقعد عصبة (ليتفقهوا في الدين) يقول يتعلموا ما أنزل الله على نبيه ﷺ ويعلموه السرايا إذا رجعت إليهم لعلهم يحذرون.[٤٩]

وقال تعالى ﴿وقل رب زدني علما﴾ [آية (١١٤) طه] فالله تعالى لم يأمر نبيه (بطلب الازدياد من شيء إلا من العلم، وذلك لأن العلم لا يشبع منه الإنسان بل كلما ازداد منه ازداد نهماً إليه وطلباً له.

وقال جل جلاله: ﴿وما أُوتيتُمْ من العلم إلا قَليلاً﴾ [آية (٨٥) الإسراء] وهذا فيه حث كبير لطلب العلم لأن الله تعالى يقرر أن الإنسان مهما ازداد من العلم فهناك علم عظيم ينتظره، فكل ما أوتيه الإنسان من العلم إنما هو جزء قليل من العلم الكائن في هذا الوجود، ولهذا قال الإمام الشافعي: كلما ازددت علما زادني علماً بجهلي.

وعن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله -ﷺ- قال:

«من التمس طريقاً يلتمس به علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة»[٥٠]، فيحثنا الرسول الكريم -ﷺ- على طلب العلم، أي علم كان لأنه يوصل طالبه إلى الجنة بما يطلعه على أسرار هذا الكون الفسيح الذي حوى كل بديع من الخلق مما يجعل الإنسان العالم يذعن للخالق العظيم بالقدرة المطلقة والعلم الواسع.

والعلم المراد في هذا الحديث هو العلم الشرعي بدلالة ربط الجهالة بالضلالة ولا تطلق إلا على العلم الذي هو هداية، وهو العلم الذي يربط الإنسان بربه والذي يجعله دائماً وأبداً يرجع إليه ليعرف حكم الله تعالى في عمله الشخصي، وعن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله -ﷺ- قال:

(٤٩) جامع البيان ١١/٦٧/ والمدخل للبيهقي (٣٣٤) /٤/٢٤٤/ وشعب الإيمان ٤/٢٨٣/

(٥٠) رواه مسلم في الذكر والدعاء (٢٦٩٩) من طرق خمسة ٤/٢٠٧٤/ ورواه غيره.

«احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز»[51]. فمن جملة ما يجب أن يحرص عليه الإنسان مما ينفعه هو العلم الواسع العريض الذي لا يمكن أن ينتهي إلى حد ولا يقف عند مجال من المجالات، وحث رسول الله -ﷺ- في حديثه أن يستعين بالله تعالى في طلبه للعلم ولا يعجز عن الاستمرار فيه مهما لاقى من العقبات والمثبطات، قال رسول الله -ﷺ-:

«منهومان لا يشبعان طالب علم، وطالب الدنيا»[52] فطالب العلم لا يشبع مهما ازداد من العلم جمعاً لمسائله وفهماً لمعانيه، ولا يرتوي مهما عب من بحاره الواسعة المتلاطمة، ومائه السلسبيل الصافي، وهذه النصوص عامة تشمل الرجال والنساء، ولهذا رأينا نساء السلف يحرصْن على العلم وَيطْلُبْنَه، فعن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- قال: قالت النساء للنبي ﷺ: «غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوماً من نفسك، فوعدهن يوماً يلقيهن فيه، فوعظهن وأمرهن فكان فيما قال لهن: «ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها إلا كن لها حجاباً من النار، فقالت امرأة: واثنين فقال: واثنين»[53].

وقالت عائشة -رضي الله عنها-: «نعم النساء نساء الأنصار لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين»[54] فنساء هذه الأمة كن حريصات على العلم كحرص الرجال، وهذا ما يوجبه الإيمان على كل فرد من أفراد هذه الأمة.

ومما تجب الإشارة إليه هنا هو أن الإسلام قد جعل العلم نوعين:

- الأول: هو العلم الذي لا يجوز جهله عند أي مسلم، وهو ما يسمى (فرض العين)

---

(51) رواه مسلم في القدر ضمن حديث (2664)/4/2052/ ورواه غيره

(52) رواه الدارمي في العلم باب فضل العلم والعالم (348) 3/31/ ورواه الدارمي مقطوعا في قوله في المقدمة كتاب العلم باب فضل العلم والعالم (347)/3/26/ ورواه الطبراني في الكبير. قال الهيثمي: سوقه أبو بكر الداهري وهو ضعيف. مجمع الزوائد 1/135/ عن ابن مسعود رضي الله عنه ورواه الطبراني في الكبير (11095) 11/76/ وفي الأوسط وابن أبي شيبة في المصنف (6169)/8/541/ والبزار كشف الأستار (163)/1/95/ عن ابن عباس رضي الله عنهما وفيه ليث بن أبي سليم وهو ضعيف. ورواه البيهقي في الشعب 7/271/ ورواه عن أنس. الحاكم في المستدرك وصححه وأقره الذهبي 1/89/

(53) رواه البخاري في العلم باب هل يجعل للنساء يوم على حدة في العلم (101) 1/236/ وطرفاه (1249، 7310) ومسلم في البر والصلة (2634)

(54) رواه البخاري تعليقاً في العلم باب الحياء في العلم 1/276/ ووصله مسلم في الحيض (332)/1/261/

الثاني: هو العلم الذي يعلمه الخاصة من العلماء والمجتهدين وهو (فرض الكفاية).

قال الإمام الشافعي: العلم علمان. علم عامة لا يسع بالغاً غير مغلوب على عقله جهلُه مثل أن الصلوات خمس، وأن الله فرض على الناس صوم شهر رمضان، وحج البيت إن استطاعوا، وزكاة في أموالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقة والخمر وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يفعلوه ويعلموه، ويعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكفوا عنه مما حرم عليهم منه، وهذا الصنف من العلم كله موجود نصاً في كتاب الله - عز وجل-، وموجود عاماً عند أهل الإسلام ينقله عوامهم عمن مضى من عوامهم يحكونه عن رسول الله -ﷺ- ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم. فهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ولا يجوز فيه التنازع.

والوجه الثاني:ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة، وإن كان في شيء منه سنة فإنما هي من أخبار الخاصة لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل، ويستدرك قياسا، وهذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة، ولم يكلفها كل الخاصة، ومن احتمل بلوغها من الخاصة، فلا يسعه أن يعطلها، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يُحْرِج غيرَه ممن تركها إن شاء الله -تعالى- والفضل فيها لمن قام بها على من عطلها[55]. والحديث يريد - والله أعلم- النوع الثاني من العلم الذي هو فرض على الكفاية، ولكن إذا انقطع هذا النوع من الأرض فإن النوع الأول سيكون في طريقه إلى الانقراض لأن العلماء هم الذين يذكرون الناس بالعلوم الواجبة عليهم، وهم الذين يفقهونهم بها، والله أعلم وأحكم.

وأكتفي بهذا القدر في هذا الموضوع حيث أردت أن أعطي صورة عامة لما يجب في النصوص الشرعية من الحث على طلب العلم، وقد أُلفت كتب في القديم والحديث تبين فضل العلم، ومكانته، والحث على طلبه، وفقنا الله تعالى لنكون من أهل العلم العاملين بمقتضاه والله ولي التوفيق.

(٥٥) الرسالة للشافعي/٣٥٧-٣٦٠/

الهدف الثالث: «خلو الزمان من مجتهد، ومتى يكون ذلك؟

استدل بعض العلماء من حديث ابن عمرو - رضي الله عنهما- في قبض العلم على جواز خلو هذه الدنيا في زمن من الأزمان من مجتهد يعطي للمشكلات التي تحل في البلاد حلولاً مبنية على شريعة الله تعالى التي بينتها نصوص الكتاب والسنة، وآراء مجتهدي الأمة.

وقد قال بجواز خلو الدنيا من مجتهد جمهور الأصوليين، خلافاً لأكثر الحنابلة، وبعض العلماء من غير الحنابلة [٥٦].

والحديث واضح، وصريح في:

- رفع العلم بقبض العلماء.
- ترنيس أهل الجهل، ومن لازمه الحكم بالجهل، وإذا انتفى العلم ومن يحكم استلزم انتفاء الاجتهاد، وانتفاء وجود المجتهد.

فالحديث دليل لهذه المسألة بعينها.

ولكننا نجد أن هذا الحديث يعارضه حديث آخر، وهو حديث:

«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله» وفي لفظ حتى تقوم الساعة[٥٧]

وكذا حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»[٥٨]

وأجاب بعضهم عن هذا الحديث:

١. بأنه ظاهر في عدم خلو الزمان من مجتهد إلا أنه لا ينفي جواز ذلك.

---

(٥٦) ينظر في هذه المسألة: المستصفى للغزالي /٣٩٩/ إحكام الأحكام للآمدي ٢/٤٥٥/ نهاية السول ٢/٥٥١ ١٠٥٦/ وانظر في التشريع الإسلامي/٩٢-٩٦/ إرشاد الفحول/٢٥٣/والاجتهاد وتيسير التحرير ٤/٢٤٠/ وسلم الثبوت ٢/٣٩٩/ ومباحث في أصول الفقه/٦٥-٦٩/ وغيرها من كتب الأصول.

(٥٧) هو حديث متواتر جاء عن كثير من أصحاب النبي -ﷺ- وسأذكر بعض أطرافه.

(٥٨) رواه الحاكم والبيهقي

٢: هذا الحديث وإن كان ظاهراً في عدم الخلو إلا أن حديث ابن عمرو -رضي الله عنهما- أظهر منه في الدلالة على خلو الأرض من مجتهد، فيقدم عليه.

٣: إذا قلنا بتعارض الحديثين، فنرجع إلى أن الأصل عدم المانع من خلو الزمان من وجود مجتهد في هذه الأرض.

٤: وقال القائلون بتقديم حديث «الطائفة المنصورة» وأنه لا بد من وجود مجتهد في هذه الأرض أن الاجتهاد فرض كفاية، فإذا جوزنا انتفاءه فقد جوزنا على الأمة أن تتفق على الباطل، وهذا لا يكون في هذه الأمة حيث أنها لا تتفق ولا تجتمع على ضلالة.

٥: وذهب الإمام الطبري وابن بطال إلى أن حديث الطائفة المنصورة يخصص الأحاديث التي تدل على فقدان أهل الإيمان وأهل العلم من الأرض، فقال ابن بطال. هذا الحديث وما أشبهه ليس المراد به أن الدين ينقطع كله في جميع الأرض حتى لا يبقى منه شيء، لأنه ثبت أن الإسلام يبقى إلى قيام الساعة إلا أنه يضعف ويعود غريبا كما بدأ.

ثم أورد حديث «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق» ثم قال. فَتَبَيَّنَ من هذا الحديث تخصيص الأخبار الأخرى، وأن الطائفة التي تبقى على الحق تكون ببيت المقدس إلى أن تقوم الساعة. قال: فبهذا تأتلف الأخبار)[٥٩]

وجوز الطبري أن يضمر في كل من الحديثين المحل الذي يكون فيه تلك الطائفة، فالموصوفون بشرار الناس الذين يبقون بعد أن تقبض الريح من تقبضه يكونون مثلاً ببعض البلاد كبيت المقدس لقوله -ﷺ- في حديث معاذ «إنهم في الشام» وفي لفظ «ببيت المقدس»[٦٠]

وقد حاول الإمام ابن حجر يرحمه الله تعالى الجمع بين الأحاديث الواردة في هذا، فبين أن المراد ببقاء الطائفة المنصورة التي تكون على الحق إنما هو حين يأتي أمر الله تعالى ببعث الريح التي تهب بعد نزول عيسى عليه السلام، فلا يبقى أحد في قلبه مثقال ذرة من الإيمان إلا قبضته، ويبقى شرار الناس فعليهم تقوم الساعة»[٦١]

---

(٥٩) انظر فتح الباري ١٣/٨٢/

(٦٠) انظر فتح الباري ١٣/٣٠٠/

(٦١) رواه مسلم في الإيمان (١١٧)١/١٠٩/

وأما رواية «حتى تقوم الساعة» فذهب ابن حجر يرحمه الله إلى أنها محمولة على إشرافها بوجود اخر أشراطها، أي وقوع الايات العظام التي يعقبها قيام الساعة، ولا يختلف عنها إلا شيئاً يسيراً.

ويؤيده حديث حذيفة -رضي الله عنه- عن النبي -ﷺ- قال:

«يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب»[62]

كما يؤيده حديث عمران بن حصين -رضي الله عنه- عن النبي -ﷺ- قال «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم الدجال»[63] فإن الذين يقاتلون الدجال يكونون بعد قتله مع عيسى عليه السلام ثم يرسل عليهم الريح الطيبة، فلا يبقى بعدهم إلا الشرار كما تقدم.

قال الإمام ابن حجر رحمه الله تعالى «ويمكن أن تنزل هذه الأحاديث على الترتيب في الواقع، فيكون:

أولاً رفع العلم بقبض العلماء المجتهدين الاجتهاد المطلق، ثم المجتهدين الاجتهاد المقيد.

ثانياً فإذا لم يبق مجتهد استووا في التقليد، لكن ربما كان بعض المقلدين أقرب إلى بلوغ درجة الاجتهاد المقيد من بعض، ولاسيما إذا فرعنا على جوار تجزئ الاجتهاد ولكن لغلبة الجهل يقدم أهل الجهل أمثالهم، وإليه الإشارة في الحديث بقوله «اتخذ الناس رؤوساً جهالاً» وهذا لا ينفي الحديث ترئيس بعض من لم يتصف بالجهل التام، كما لا يمنع ترئيس من ينسب إلى الجهل في الجملة في زمن أهل الاجتهاد.

وقد أخرج ابن عبد البر في كتاب العلم من طريق عبد الله بن وهب[64] قال: سمعت خلاد بن سليمان الحضرمي يقول حدث دراج أبو السمح قال «يأتي على الناس زمان يسمن الرجل راحلته حتى يسير عليها في الأمصار يلتمس من يفتيه بسنة قد عمل بها، فلا يجد

(٦٢) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن باب ذهاب العلم والقرآن (٤٠٣٩)

(٦٣) رواه أحمد في المسند ٤/٤٢٩ و٤٣٤و٤٣٧/ وأبو داود في الجهاد (٢٤٨٤)٣/٤/

(٦٤) فتح الباري (١٣)/٣٠

إلا من يفتيه بالظن» فيحمل على أن المراد الأغلب الأكثر في الحالين، وقد وجد هذا مشاهداً.

ثم يجوز أن يقبض أهل تلك الصفة، ولا يبقى إلا المقلد الصرف، فحينئذ يتصور خلو الزمان عن مجتهد حتى في بعض الأبواب، بل في بعض المسائل ولكن يبقى من له نسبة إلى العلم في الجملة، ثم يزداد حينئذ غلبة الجهل وترئيس أهله.

ثم يجوز أن يقبض أولئك حتى لا يبقى منهم أحد، وذلك جدير بأن يكون عند خروج الدجال، أو بعد موت عيسى عليه السلام، وحينئذ يتصور خلو الزمان عمن ينسب إلى العلم أصلاً.

ثم تهب الريح فتقبض كل مؤمن، وهناك يتحقق خلو الأرض عن مسلم فضلاً عن عالم، فضلاً عن مجتهد، ويبقى شرار الناس، فعليهم تقوم الساعة والعلم عند الله تعالى»[٦٥]

وكلام ابن حجر هذا في غاية التحقيق بالجمع بين أحاديث الطائفة المذكورة، وقد حدث مثل هذا الاختلاف بين أصحاب رسول الله -ﷺ- حيث قال عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما-. «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق هم شر من أهل الجاهلية» فقال عقبة بن عامر-رضي الله عنه- : عبد الله -رضي الله عنه- أعلم بما يقول، وأما أنا فسمعت رسول الله ﷺ- يقول:

(لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله ظاهرين لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك) فقال عبد الله. «أجل، ويبعث الله ريحاً ريحها ريح المسك ومسها مس الحرير، فلا تترك أحداً في قلبه مثقال حبة من إيمان إلا قبضته، ثم يبقى شرار الناس فعليهم تقوم الساعة»[٦٦]

وكلام عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- أراد به الجمع بين الأحاديث الواردة في هذا الموضوع، وقد وافقه الإمام ابن حجر رحمه الله تعالى في هذا الجمع الدقيق الواضح.

---

(٦٥) فتح الباري ١٣/٣٠١/ ونحوه باختصار /٣٠٧/

(٦٦) هذه رواية الحاكم، والحديث عند مسلم في الإمارة (١٩٢٤)٣/١٥٢٤-١٥٢٥/

ومن الأحاديث الواردة في بقاء شرار الناس في هذه الأرض ما جاء عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال

(لا يذهب الليل والنهار حتى تعبد اللات والعزى، وفيه يبعث الله ريحاً طيبة فتوفى كل من في قلبه مثقال خردلة من إيمان، فيبقى من لا خير فيه فيرجعون إلى دين آبائهم)[٦٧]

وعن عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- عن النبي -ﷺ-:

(يخرج الدجال في أمتي . وفيه: فيبعث الله عيسى بن مريم، فيطلبه فيهلكه، ثم يمكث الناس سبع سنين، ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الأرض أحد في قلبه مثقال حبة من خير أو إيمان إلا قبضته وفيه، فيبقى شرار الناس في خفة الطير، وأحلام السباع لا يعرفون معروفاً ولا ينكرون منكرا، فيتمثل لهم الشيطان، فيأمرهم بعبادة الأوثان ثم ينفخ في الصور)[٦٨]

وبهذا يكون المعنى المقصود -والله أعلم- أن الله تعالى لا يخلي الأرض من العلم ما دام المسلمون فوقها، أما حين تقترب الساعة، ويفقد أهل الايمان أو يكاد فعند ذلك يقدم للرئاسة والإفتاء الجهال الذين لا يعلمون وجوه القول ولا الدلائل على الأحكام، وإنما هو الرأي المبني على الميل النفسي والهوى، فعند ذلك يكون خلو الأرض من المجتهد الذي يستطيع أن يعطي أحكاماً صحيحة للناس، وإلا فإن فضل الله تعلى على الناس يجعل منهم علماء فقهاء، ويعطيهم القدرة على الفهم والاستنباط والتعمق المنضبط لكل حادثة من حوادث هذه الدنيا، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، ولا يجوز أن نحكم بحجر الفضل عن الأمة في أي زمن من الأزمان. والله ولي التوفيق.

(٦٧) مسلم في الفتن (٢٩٣٧)/٤/٢٢٥٥/ وأحمد في المسند ٤/١٨٢/

(٦٨) مسلم في الفتن (٢٩٤٠)/٤/٢٢٥٨-٢٢٥٩/ وأحمد في المسند ٢/١٦٦/

الهدف الرابع: الفتوى «أحكامها وشروطها»:*

دلنا الحديث على الزجر عن ترئيس الجاهل لما يترتب عليه من المفسدة، وقد يتمسك به من لا يجيز تولية الجاهل بالحكم، ولو كان عاقلاً عفيفاً.

ومن المعلوم أن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة محدودة، والحوادث التي تحدث وتحتاج إلى حكم غير محدودة، ولا يمكن للمحدود أن يحيط بغير المحدود، فالنصوص الشرعية لم تحط بالحوادث، ولما كان الشرع لا بد أن يكون له حكم في كل مسألة من مسائل الناس والحياة علمنا أن الشرع أحالنا إلى طريق آخر غير النصوص الشرعية، وذلك الطريق هو طريق الاجتهاد بأنواعه من قياس وغيره، فبالاجتهاد يتمكن التشريع الإسلامي الخاتم من مجابهة الحياة المتطورة، وتلبية حاجات البيئات المختلفة في الإسلام، والجميع يتطلع إلى حكم الإسلام، والاحتكام إليه، والأخذ بما يتفق مع حكمه ونبذ كل جديد تأباه قواعد الإسلام ومبادئه، فالاجتهاد بحق العقل الساهر على نمو الفقه وازدهاره.[٦٩]

والاجتهاد: بذل الفقيه وسعه في تحصيل حكم شرعي ظني.

والاجتهاد على نوعين:

صحيح: وهو المشتمل على جميع الشرائط، وهذا النوع مأمور به شرعا ولا مذمة لفاعله على القيام به، وهو الذي يكون الرأي فيه مبنيا على الطرق التي مهد الشارع له بها وجعلها أمارات على الأحكام الشرعية، وكان منضبطاً ومسايراً لمقاصد الشريعة في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

---

* الفتوى لغة اسم مصدر بمعنى الإفتاء، والجمع الفتاوى والفتاوى يقال أتيته فتوى وفتيا، أي أجبته عن مسألته، والفتيا تبين المشكل من الأحكام، والاستفتاء -لغة- طلب الجواب عن الأمر المشكل وفي الاصطلاح تبيين الحكم الشرعي عن دليل لم يُسْأَلْ عنه.

والمفتي اسم فاعل من أفتى، فمن أفتى مرة فهو مفت، ولكنه يحمل في العرف الشرعي بمعنى أخص من ذلك. قال الصيرفي هذا الاسم موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم وعلم جمل عموم القرآن وخصوصه، وناسخه ومنسوخه، وكذلك السنن والاستنباط، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها، فمن بلغ هذه المرتبة سموه بهذا الاسم، ومن استحقه أفتى فيما استفتي فيه /٢٠/ الموسوعة الفقهية (حرف الفاء).

(٦٩) الاجتهاد في التشريع الإسلامي/٨/ وانظر أيضا٢٧/و٣٧/و٤٢/ و٤٦/

وفاسد وهو بخلاف الأول، وهو الذي اختل فيه شرط من شروط الاجتهاد الصحيح، فيكون لذلك مذموماً لا يجوز أن يقدم عليه صاحبه حتى يستتم جميع الشروط التي شرطها العلماء في الأمر المُجْتَهدِ فيه، وكذا الشروط في القائم بالاجتهاد.

أما الشروط في الأمر المُجْتَهدِ فيه فهي:

١. أن لا يكون منصوصاً عليه في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله المصطفى ﷺ، وذلك مثل حرمة الربا، وحرمة الخمر، وتحريم لحوم الحمر الأهلية، وتحريم نكاح المتعة

٢. أن لا يكون مجمعاً عليه من علماء الأمة في عصر من العصور فالإجماع لا ينسخ كما هو معلوم، اللهم إلا إذا كان الإجماع مبنياً على مصلحة وتغيرت هذه المصلحة

أما شرائط المجتهد*:

لقد شمل التعريف أشياء لا يمكن أن يتحقق الاجتهاد إلا بتحققها من بذل الوسع واستفراغ الطاقة والوسع، وهذا يتطلب شخصاً توافرت فيه صفات الاجتهاد وهي:

١. أن يكون مسلما، مكلفاً لأنه هو الذي يشعر بالمسؤلية بما يقول ويفتي به، ويعلم انه سيقف أمام الله تعالى، فيسأله لم قلت؟ ومن أين قلت ما قلت؟ فلا يجتهد إلا بعد أن يحيط علماً بالمسألة المعروضة عليه إحاطة تنير له طريق الاجتهاد

٢. أن يكون عالماً بايات الأحكام من كتاب الله تعالى. وذكر بعض العلماء أن المطلوب منه أن يكون عالماً بأكثر أحكام القرآن الكريم، ولا يشترط إحاطته بكل الأحكام، وقال الإمام الغزالي «يشترط معرفته بما يتعلق منه بالأحكام، وهو مقدار خمسمائة اية، ولا يشترط حفظها عن ظهر قلب، بل أن يكون عالماً بمواقعها حين تطلب الاية إذا احتيج إليها بيسر وسهولة، كما يستطيع معرفة معانيها كذلك.»

وقال ابن المبارك إنها تسعمائة اية. وعن أبي يوسف أنها ألف ومائة أية، قال في روضة الناظر «إن دعوى الانحصار في هذا القدر إنما هو باعتبار الظاهر إذ من له

(٧٠) السابق /٢١/

* السابق/٣٩/

فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال، والواقع أن غالب القرآن لا يخلو من أن يستنبط منه حكم شرعي.

٣. أن يكون عالماً بسنة رسول الله -ﷺ- و لا يشترط فيها أيضا الحفظ ولا معرفة مالا يتعلق بالأحكام، وإنما يكفي أن يعرف الأحاديث المتعلقة بالأحكام الشرعية، ويكفيه أن يكون عنده أصل مصحح لجميع أحاديث الأحكام أو اعتنى فيه مؤلفه بأحاديث الأحكام، ويستطيع أن يتعرف فيه بيسر وسهولة مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة.

٤. الإجماع، فلابد أن يعرف مواضع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه، ولكنه لا يلزمه حفظ جميع مواقعه بل كل مسألة يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، إما بموافقة مذهب عالم من علماء أهل السنة والجماعة أو تكون الواقعة متولدة في العصر الذي هو فيه ليس لأهل الإجماع فيه خوض.

٥. القياس: فلا بد أن يعرف ماهيته، ويعرف شرائطه وكيفيته، فالقياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وعلى أساسه تقوم أحكامها.

٦. كيفية النظر في الأدلة والنصوص الشرعية، فلابد من معرفته لشرائط البراهين، وكيف تركب المقدمات وكيف تستنتج النتائج بناء على تلك المقدمات، ليكون على بصيرة من نظره.

٧. علم العربية لغة ونحواً و تصريفا، فلابد لمن يريد الاجتهاد والإفتاء أن يكون عارفاً منها بالقدر الذي يفهم به خطاب العرب، وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز به بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، ومبينه، وحقيقته، ومجازه، وعامه، وخاصه إلى غير ذلك بحيث يتمكن من فهم القرآن والسنة على وجههما الصحيح لأنهما وردا بلسان العرب، وجرياً على أساليب العرب، وليس عليه أن يبلغ مبلغ سيبويه أو الخليل بن أحمد.

٨. أن يكون عالماً بالناسخ والمنسوخ من نصوص القرآن والسنة مخافة أن يقع في الحكم المنسوخ المتروك، ولا يشترط حفظ ذلك جميعه، ويكفي أن يكون عنده مرجع جامع يرجع إليه عند اللزوم.

٩. أن يعرف حال الرواة في القوة والضعف، وتمييز الصحيح من الفاسد، والمقبول من

المردود والسليم من السقيم من حديث رسول الله -ﷺ- وليكتف بتعديل الإمام العدل بعد أن يعرف صحة مذهبه في التعديل، فيمكن أن يقول على قول أئمة المحدثين كأحمد والبخاري ومسلم وأبي داود والدارقطني لأنهم أهل المعرفة بذلك، فجاز الأخذ بقولهم كما يؤخذ بقول المقومين في القيم.

١٠. أن يكون على اطلاع على أقاويل السلف، وعالما بالوفاق والخلاف من اختلاف العلماء، وأقوال فقهاء الصحابة والتابعين، وذلك يعطيه ملكة فقهية، كما يطلعه على طريقتهم في الاستنباط، واستخراج الحكم من النصوص، وهم أقرب الناس بصاحب الرسالة -ﷺ- وأكثر دقة وخبرة بنصوص الشريعة.

١١. أن يكون المجتهد أو المفتي صحيح العقل، دقيق الفهم، لا يميل مع الهوى، ولا يندفع مع العاطفة، شديد الملاحظة ليستطيع أن يفرق بين المشتبهات، ويعطي العلة الصحيحة لكل حكم، ويكون قياسه دقيقا، ونظره وثيقا قال ابن الصلاح ويكون فقيه النفس، سليم الصدر، رصين الفكر، صحيح التصرف والاستنباط، مستيقظا.

١٢. أن لا يسرع في إعطاء الحكم، وبذل الفتوى، وإنما ينظر ويردد النظر ويستمع لمن خالفه في الرأي ليتنبه بذلك على غفلة إن كانت عنده في النظر، فالمخالف ينبه على أمور قد لا ينبه عليها الموافق، ويكون كثير المذاكرة مع أهل العلم والمشاورة لهم ليتثبت في الجواب خوفا من الافتراء على الله تعالى بتحليل حرامه وتحريم ضده.

١٣. أن يبلغ غاية جهده، وينصف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما قال، قال ابن عابدين «بأن يحس المجتهد في نفسه العجز عن المزيد عما بذله، ولذلك قالوا إن الاجتهاد لا يكون إلا فيما فيه كلفة»[٧١].

١٤. أن يكون ممن بان فضله وصدقه وورعه، ويكون حافظا للسانه ممسكا عن الكلام البذيء أو التحدث عن غيره من أهل العلم، وحافظا بطنه من أكل ما فيه حرام أو شبهة بالحرام، حتى يكون مقبول الدعاء، مقبول الحديث، وحافظا فرجه عن الحرام، مستقيم السيرة لا تعرف له نقائص في تصرفاته العادية الاجتماعية وهذا على القول باشتراط

---

(٧١) حاشية ابن عابدين/٤/٣٣٦/

العدالة في المجتهد، وقيل لا تشترط، وعلى كل فهو شرط لقبول قوله فمن ليس عدلاً لا تقبل فتواه، ولا يكون قوله صالحاً للاعتماد، وإن كان من أهل الاجتهاد.

قال أبو علي الكرابيسي - صاحب الشافعي- بعد أن ذكر صفات من هو أحق الناس بالقضاء-: «وهذا - وإن كنا نعلم - أنه ليس على وجه الأرض أحد يجمع هذه الصفات ولكن يجب أن يطلب من أهل كل زمان أكملهم وأفضلهم»

ويقول الغزالي «كلما كان الإنسان في هذه العلوم التي لابد منها في الاجتهاد أكمل كان منصبه فيه أتم».

وقال المهلب: «لا يكفي في استحباب القضاء أن يرى نفسه أهلاً لذلك، بل أن يراه الناس أهلاً لذلك.

وقال ابن حبيب: « فإن لم يكن علم، فعقل وورع، لأنه بالورع يقف، وبالعقل يسأل، وهو إذا طلب العلم وجده، وإذا طلب العقل لم يجده.

وقال الحسن البصري: أخذ الله على الحكام أن لا يتبعوا الهوى، ولا يخشوا الناس، ولا يشتروا بآيات الله ثمناً قليلا، ثم قرأ: **﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾** [ص: ٢٦] وقرأ **﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾** [المائدة: ٤٤] وقرأ **﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلما...﴾** [الأنبياء: ٧٨-٧٩]

قال الحسن: «فحمد سليمان، ولم يلم داود، ولولا ما ذكر الله من أمر هذين لرأيت أن القضاة هلكوا، فإنه أثنى على هذا بعلمه، وعذر هذا باجتهاده»[٧٢]

(٧٢) رواه الإمام البخاري في الأحكام باب متى يستوجب الرجل القضاء؟ ١٣/١٥٦/

وقال عمر بن عبد العزيز «خمس إذا أخطأ القاضي منهن خطة كانت فيه وصمة

١. أن يكون فهماً (أي شديد الفهم يستطيع استنباط الحكم وتنزيله على النازلة الماثلة بيسر وسهولة).

٢. حليماً (أي يغض على من يؤذيه ولا يبادر إلى الانتقام، ويصبر على السائل حتى يعرف مسألته على وجهها).

٣. عفيفاً (أي يعف عن الحرام، فإنه إذا كان عالماً ولم يكن عفيفاً كان ضرره أشد من ضرر الجاهل).

٤. صليباً (أي قوياً شديداً يقف مع الحق ولا يميل مع الهوى، ويستخلص حق المحق من المبطل ولا يحابيه).

٥. عالماً سؤولاً عن العلم[٧٣] (أي أن يكون مع استحضاره للعلم مذاكراً له غيره لاحتمال أن يظهر له ما هو أقوى مما عنده).

وهذه الصفات لابد أن توجد في المجتهد أو المفتي لأنه في الحقيقة نائب عن الله تعالى في بيان حكمه في أفعال العباد، فلابد أن يكون على هذه الصفات ليكون قدوة للناس عليهم اتباعه، والنظر إليه نظرة الإجلال والاحترام والتقدير، فهو وريث النبي -ﷺ- وحامل إرثه، فلابد أن يكون مثالاً يحتذى، وفق الله أهل العلم حتى يكونوا بهذه المثابة في كل تصرفاتهم.

مراحل الاجتهاد:

إذا نزلت نازلة من النوازل الفقهية أو جاء سؤال إلى المفتي، وطلب جواب هذا السؤال. فالأمر على وجهين:

الأول ما كان منصوصاً عليه في الكتاب أو السنة، فلا يحل فيه الاختلاف بل يجب على المفتي أن يُعطيَ الحكم كما هو في النص لا يحيد عنه.

(٧٣) رواه البخاري معلقاً في الأحكام باب متى يستوجب القضاء ١٣/١٥٦/ قال ابن حجر «وهذا الأثر وصله سعيد بن منصور في السنن ومحمد بن سعد في الطبقات» فتح الباري ١٣/١٦٠/

الثاني ما كان يحتمل التأويل من النصوص، أو يدرك بالقياس، فالقرآن هو الأصل فإن كانت دلالته خفية، فعند ذلك ينظر في السنة، فإن بينته فيأخذ ببيان السنة، وإلا فعليه بالنص الجلي من السنة، فإن كانت دلالة السنة لهذا الأمر خفية نظر فيما اتفق عليه الصحابة، فإذا اختلفوا رجح أحد الأقوال وأخذ به، فإن لم يجد عمل بما يشبه نص الكتاب، ثم السنة ثم ما يشبه ما اتفق عليه الصحابة، ثم بفتوى أكابر الصحابة، ويرجح فيما بينهم، فعند ذلك لا بد أن يجتهد رأيه في إعطاء الحكم بما يشبه عموميات الشريعة.[٧٤]

الهدف الخامس: حكم من اجتهد فأخطأ:

لقد بين الحديث أن الرؤساء الجهلة الذين وضعهم الناس قادة لهم يفتونهم في دين الله تعالى ويبينون حكم الله تعالى في أعمال الناس أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا.

فحكم عليهم رسول الله -ﷺ- بالضلال في أنفسهم لأنهم لم يمكنوها من معرفة الحق بتتبع مسائل العلم، وأضلوا غيرهم حيث اتبعوهم في الحكم الذي أبدوه لهم في المسائل المعروضة عليهم.

ومن هنا نتساءل في هذا المجال عن حكم من اجتهد فأخطأ هل هو آثم كإثم هؤلاء، أم ليس بآثم؟ وبخاصة أن عمرو بن العاص - رضي الله عنه - روى أنه سمع رسول الله -ﷺ- يقول:

«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»[٧٥]

---

(٧٤) انظر فيما سبق نهاية السول للأسنوي ٢/١٠٤٧-١٠٥٩/ والإبهاج شرح المنهاج٣/٢٥٤-٢٥٦/ والموسوعة الفقهية حرف الفاء، وحرف الألف (الاجتهاد) وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي ٤/٢٥-٢٦/ والأشباه والنظائر للسيوطي /٥٤٤/ والمغني لابن قدامة ٩/٤١-٤٢/ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/٣٩٦-٤٦٠/ وفتاوى السبكي /٥٤٤/ والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٢/٦٢٩/ وروضة الناظر ٣/٩٦٩-١٠٢٨/ ونفائس الأصول ٩/٤٠٢٦-٤١٥٨/ والمحصول للرازي٣-٢/٥-١٢٨/ وإرشاد الفحول/٣٧٠-٤٠٢/ والمستصفى ٢/٣٦٢-٤٠٧/ والموافقات للشاطبي٤/٤٨-/١٦٠/ والتحرير للكمال والتقرير والتجبير عليه لابن أمير الحاج ٣/٣٠٨-٣٠٩/ المحصول للرازي/ الاجتهاد في التشريع الإسلامي/١٠٧-١١٥/وأدب المفتي والمستفتي.

(٧٥) رواه البخاري في الاعتصام باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٧٣٥٢) فتح الباري ١٣/٣٣٠/ ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه.

فالحديث الأول يبين أن الذي يتكلم بغير علم في ضلال، والحديث الثاني يبين أن المخطئ في الاجتهاد له أجر على اجتهاده.

وقد بين لنا رسول الله – ﷺ – أن الخطأ الذي يكون في الاجتهاد قد يكون سببه المقدرة عند أحد المترافعين حيث آتاه الله ملكة الكلام البليغ والقدرة على الإقناع أكثر من خصمه، فيستطيع أن يستميل الحاكم إلى جهته ويقنعه بأحقية دعواه، فعن أم سلمة - رضي الله عنها – أن رسول الله – ﷺ – قال

«إنكم تختصمون إليّ وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه بشيء، فإنما أقطع له قطعة من النار فإن شاء أن يأخذها أو يدعها»[٧٦]

ولكن من الواضح أن بين الحديثين فرقا، وذلك أن الحاكم الذي يجتهد أي يبذل وسعه في الاجتهاد، ولا يقصّر في ذلك، ويكون عالماً بالاجتهاد جامعاً لآلته، يعد من أهله، فهو الذي يعذر بالخطأ، والذي يصدق عليه حديث أم سلمة – رضي الله عنها –، أما إذا قصَّر في بذل الجهد وتتبع الحق فيلحق به الوزر إذ أخلّ بذلك.

أما الحديث الأول الذي أفاد أن المفتي يأثم بالاجتهاد سواء أصاب أم أخطأ فإنما هو الذي يقدم على الحكم والفتوى بغير علم، فهو يخبط خبط عشواء لا يدري إن كان قال صواباً من أين قاله، ولا إن قال خطأ لم قاله، فهذا يلحقه الإثم الكبير والذي يكون في حكمه ضالاً مضلا، والعياذ بالله تعالى، لأنه متكلف ما لا يعنيه، وهاجم على أمر لا دراية له به، ولا علم يمكنه من إدراك مراميه.

وأما العالم فهو يؤجر على قيامه بهذا العمل لأن اجتهاده في طلب الحق عبادة، وعليه كما-ذكرت- أن يبذل جهده لأن الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع، وبذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع بحيث يحس في نفسه بالعجز عن مزيد طلب، بل قال أهل الأصول يجب على المجتهد أن يجدد النظر عند وقوع النازلة، و لا يعتمد على ما تقدم له

(٧٦) رواه البخاري في المظالم باب إثم من خاصم في باطل وهو يعلمه (٢٤٥٨)٥/١٢٨/ وأطرافه (٢٦٨٠ و٦٩٦٧ و٧١٦٩ و٧١٨١ و٧١٨٥) ومسلم في الأقضية (١٧١٣)٣//١٣٣٧/ كما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه ومالك وأحمد وغيرهم.

لإمكان أن يظهر له خلاف رأيه الذي كان يراه، ولذلك يؤجر لو أخطأ لأنه بذل جهده، ولا يؤاخذ بإعطاء الحق لغير مستحقه لأنه لم يتعمد ذلك، بل وزر المحكوم به قاصر على المحكوم له إن كان يعلم أنه لاحق له فيه.

ولهذا جاء عن رسول الله -ﷺ- قوله:

القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض في الجنة: قاض قضى بغير الحق وهو يعلم فهو في النار، وقاض قضى وهو لا يعلم فهو في النار، وقاض قضى بالحق فذلك في الجنة»[77]

الهدف السادس: القول بالرأي:

جاء في الحديث «فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»

والإفتاء هو إصدار حكم من الإنسان على فعل من الأفعال بأنه صحيح شرعا، أو خاطئ، فإصدار الحكم لا بد أن يستند إلى علم ليربط الإنسان بين المقدمات والنتائج، ويقارن ما عنده من المعلومات مع ما هو ماثل أمامه من الواقعة التي تحتاج إلى حكم ليستنبط حكماً مناسباً لهذه الواقعة.

وأفاد الحديث أن الإنسان الذي لا يستند في حكمه إلى علم صحيح، لا يستطيع أن يصدر حكماً صحيحا، بل سيصدر عنه حكم بعيد عن الحق يؤدي بالتالي إلى إبعاد الناس -أيضا- عن الحق.

فهؤلاء الرؤساء الذين وُضِعُوا في مناصب الإفتاء بغير علم أفتوا الناس غير مستندين في فتاواهم إلى أصل ثابت عندهم من كتاب الله تعالى، أو سنة رسوله -ﷺ- أو قول عالم سبق له قول في هذه المسألة.

وقد نهى الله تعالى الإنسان أن يتبع الظن فقال سبحانه **﴿ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم إنَّ السمعَ والبصرَ والفؤادَ كلُّ أولئك كان عنه مسؤولاً﴾** [الإسراء ٣٦]

(٧٧) حديث أخرجه أصحاب السنن عن بريدة بألفاظ مختلفة. وقال ابن حجر «وقد جمعت طرقه في جزء» فتح الباري ١٢/٣٢١/ أبو داود في الأقضية (٣٥٧٣) ٤/٥/ والترمذي في الأحكام (١٣٢٢) ٣/٦١٣/ وابن ماجه في الأحكام (٢٣١٥) ٢/٧٧٦/ والنسائي في الكبرى في آداب القضاة.

ونص الآية ذم القول بغير علم، فهو خاص بمن تكلم برأي مجرد عن استناد إلى أصل كما ذم الله تعالى من اتخذ قراراً خاطئاً بعد التفكير فقال جل جلاله ﴿**إنه فكر وقدر. فقتل كيف قدر**﴾ [المدثر ١٨، ١٩]

فلم يذمه الله تعالى حين فكر، وإنما ذمه حيث اتخذ قراراً مخالفاً فيه ما أوصله إليه تفكيره، فالتفكير المبني عن علم صحيح لا بد أن يُوصِلَ إلى قرار صحيح ورأي صحيح. وليس هذا مما جاء في الحديث فالحديث يذم من أفتى، وأعطى حكماً مع الجهل[٧٨] ولذلك وصفهم بالضلال والإضلال.

ولهذا رأينا الله تعالى قد دلنا على الطريق الذي نعرف به حكم الله تعالى وذلك في قوله

﴿**ولو ردُّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾.. [النساء:٨٣]

فالرأي إذا كان مستنداً إلى أصل من الكتاب أو السنة أو الإجماع فهو المحمود المطلوب، أما إذا كان لا يستند إلى شيء منها فهو المذموم المرغوب عنه.

ولذلك رأينا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يكتب إلى شريح فيقول «انظر ما تبين لك من كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، فإن لم يتبين لك من كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ - **وما لم يتبين لك من السنة فاجتهد فيه رأيك**»[٧٩]

وفي رواية ثانية زاد «اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن فبما في سنة رسول الله ﷺ فإن لم يكن فبما قضى به الصالحون، فإن لم يكن فإن شئت فتقدم وإن شئت **فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك**»[٨٠]

---

(٧٨) الجهل – لغة – نقيض العلم وفي الاصطلاح: هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسمان بسيط وهو: عدم العلم ممن شأنه أن يكون عالماً. والجهل المركب هو: عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع. قال العراقي النسيان لا إثم فيه من حيث الجملة بخلاف الجهل فيما يتعين على الإنسان تعلمه والنسيان يهجم على العبد قهرا لا حيلة له في دفعه بالتعلم والجهل لا يصلح عذرا، ومن ذلك من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة فإنه ليس يعذر أصلاً. /٣٠٠/ الموسوعة الفقهية. حرف الجيم.

(٧٩) قال ابن حجر: «هذه رواية سيار عن الشعبي» فتح الباري ١٣/٣٠١/

(٨٠) هذه رواية الشيباني عن الشعبي عن شريح. فتح الباري ١٣/٣٠١/

فهذا عمر -رضي الله عنه- أمر بالاجتهاد والاستنباط المبني على علم راسخ ومعرفة أصيلة.

وعن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- نحو حديث عمر وقال في آخره: «فإن جاءه ما ليس في ذلك، فليجتهد رأيه، فإنَّ الحلالَ بيِّنٌ والحرامَ بيِّنٌ فدع ما يريبك إلى مالا يريبك»[81]

وبهذا ندرك أن ما جاء عن أصحاب النبي -ﷺ- من ذم الرأي إنما هو الرأي الذي جاء عن هوى متبع، أو جهل بأصول القياس، وضلالة عن أسس اتخاذ الرأي أو معارضة لنص في كتاب الله تعالى أو سنة النبي -ﷺ- ومن ذلك قول عمر -رضي الله عنه-: «اتقوا الرأي في دينكم»[82]

وقوله: «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»[83]

والذي يدل لذلك ما جاء عن سهل بن حنيف -رضي الله عنه- قال: «يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم، لقد رأيتني يوم أبي جندل (يقصد يوم الحديبية) ولو أستطيع أن أرد أمر رسول الله -ﷺ- لرددته، وما وضعنا سيوفنا على عواتقنا إلى أمر يفظعنا إلا أسهلن بنا إلى أمر نعرفه غير هذا الأمر»[84]

وكذا قول عمر -رضي الله عنه- ومراجعته للنبي -ﷺ- في قضية الحديبية[85]، وقال: «اتهموا الرأي على الدين فلقد رأيتني أرد أمر رسول الله -ﷺ- برأيي، وما ألوت عن الحق» قال «فرضي رسول الله -ﷺ- وأبيت حتى قال لي: «يا عمر تراني رضيت وتأبى» قال: فرضيت»[86]

(81) أخرجه ابن أبي شيبة بسند صحيح. فتح الباري ١٣/٣٠١/

(82) أخرجه البيهقي في المدخل. فتح الباري ١٣/٣٠٢/

(83) أخرجه البيهقي في المدخل. فتح الباري ١٣/٣٠٢/

(84) رواه البخاري في الجزية والموادعة باب رقم (١٨) (٣١٨١ و٣١٨٢) ٦/٣٢٤/ وأطرافه (٤١٨٩ و٤٨٤٤ و٧٣٠٨)

(85) رواه البخاري في الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط (٢٧٣١ و٢٧٣٢ و٢٧٣٣) فتح الباري ٥/٣٨٨-٣٩٢/ وأحمد في المسند ٤/٣٢٥-٣٣٠/

(86) قال ابن حجر: أخرجه البزار. فتح الباري ٥/٤٠٨/ انظر البحر الزخار (١٤٨)١/٢٥٢-٢٥٤/ وكشف الأستار (١٨١٣) ٢/٣٣٨/ والطبراني في المعجم الكبير (٨٢)١/٧٢/ واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٢٠٨) ١/١٢٥-١٢٦/ قال الهيثمي: رجاله موثقون، وإن كان فيهم مبارك بن فضالة وهو مدلس وقد عنعن» مجمع الزوائد١/١٧٩/ قلت: «ونسبه إلى أبي يعلى وليس في المطبوع».

فحادثة الحديبية، و موقف عمر -رضي الله عنه- قد يفهم منه أنه ذم للرأي، لكنه في سياقه يدل على ذم الرأي إذا كان معارضاً للنص، فكأن عمر -رضي الله عنه- قال اتهموا الرأي إذا خالف السنة كما وقع لنا حيث أمرنا رسول الله -ﷺ- بالتحلل، فأحببنا الاستمرار على الإحرام، وأردنا القتال لنكمل نسكنا ونقهر عدونا، وخفي عنا حينئذ ما ظهر للنبي ﷺ مما حدث عقباه»

وقد قام الحافظ ابن عبد البر يرحمه الله في كتابه القيم «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله» بجمع ما ورد من الآثار في ذم الرأي، ثم قال «اختلف العلماء في الرأي المقصود إليه بالذم في هذه الآثار مرفوعها وموقوفها ومقطوعها، فقالت طائفة هو القول في الاعتقاد بمخالفة السنن لأنهم استعملوا آراءهم وأقيستهم في رد الأحاديث حتى طعنوا في المشهور منها الذي بلغ حد التواتر كأحاديث الشفاعة، وأنكروا أن يخرج أحد من النار بعد أن يدخلها، وأنكروا الحوض والميزان وعذاب القبر.. إلى غير ذلك من كلامهم في الصفات والعلم والنظر. وقال أكثر أهل العلم الرأي المذموم الذي لا يجوز النظر فيه، ولا الاشتغال به هو ما كان في نحو ذلك من ضروب البدع»

قال ابن قيم الجوزية ومعلوم أن الحلال ما في كتاب الله وسنة رسوله تحليله، والحرام ما في كتاب الله وسنة رسوله تحريمه، فمن جهل ذلك، وقال- فيما سئل عنه بغير علم وقاس برأيه ما خرج منه عن السنة فهذا الذي قاس الأمور برأيه فَضلَّ وأضلَّ. ومن رد الفروع إلى أصولها فلم يقل برأيه.[87]

ويقول الشيخ السنهوري «إن القول في دين الله، وفي شرائع الأحكام بمجرد استحسان العقل، وما يقدِّره العقل من المصلحة من غير استناد إلى دليل لا يكون اجتهاداً فقهيا، وما هو إلا قول بالهوى والتشهي، وما كان اجتهاد السلف الصالح إلا فيما بين أيديهم من نصوص القرآن والسنة»[88]

ولذلك يكون الاجتهاد حراماً إذا كان في مقابلة نص قطعي أو إجماع ثابت بطريق متواتر، كما يكون حراماً إذا كان صادراً ممن هم ليسوا من أهل الاجتهاد، أو كان

(٨٧) إعلام الموقعين ١/٤٣/

(٨٨) نقله في الاجتهاد في التشريع /٣٢/

عملهم نتيجة الهوى والتشهي، وإن كان في الواقع لا يسمى ما فعله مثل هؤلاء اجتهاداً»[89]

وبهذا نعلم أن الرأي الذي يتخذه الإنسان في أي مسألة من المسائل يجب أن يستند فيه إلى نصوص الشريعة إن كان موضوعها قد تطرقت إليه الشريعة، وإن كانت المسألة من الأمور المحدثة التي لم تكن فيما سبق من الأزمنة، وليس فيها شَبَهٌ بما سبق من المسائل، فعلى المجتهد أن يستلهم من روح الشريعة والقواعد العامة التي تعطي العالم التصور الصحيح عن الأمور المحدثة فيعطيها الحكم الذي يراه أكثر اتساقاً مع النظام العام للإسلام والله أعلم وأحكم.

(٨٩) انظر السابق /٣٥/ بتصرف

خاتمة البحث:

هذا البحث يبين لنا أموراً متعددة، منها:

- الاهتمام الشديد بطلب العلم، والبحث عن أهله للاستفادة منهم، والاهتداء بهديهم. وصحيح أن العلم موجود في الكتب، ولكن تبقى الروح العلمية أكثر تأثيراً في النفس الإنسانية، وأكثر نقلاً لروح العلم، وفقه النص، وأعظم تأثيراً من الاطلاع على الأصول والقواعد العامة للعلم من الكتاب الجامد، فعلى المسلم أن يحرص على أخذ العلم من بقايا أهل العلم الموجودين في هذه الدنيا، حتى يكون ممن استنار قلبه، واستنار عقله، وعرف الأسس التي ينظر بها إلى ما يحدث في هذه الدنيا ليعرف حكم الله تعالى فيه
- ومن الأمور الهامة التي يشير إليها هذا الحديث أن علينا نحن أمة محمد -ﷺ- أن نجعل العلم هو قائدنا، وهو إمامنا لنقود العالم بالمعرفة والبحث المتواصل، وأن لا نُقدّم للقيادة الجُهّالَ، فإن الجاهل يورد نفسه ومتبعيه المهالك ويبعدهم عن الحق والصواب.. وهذا الحديث وإن كان ظاهره يتناول العلوم الشرعية، إلا أنه في معناه العام يشمل كل العلوم لأن كل جيل من الأجيال يحتاج إلى الجيل الذي سبقه وبخاصة أهل العلم ليأخذ عنهم علومهم ويطوّرها، ويرقيها، ويفيد المجتمع في علمه.

فالله أرجو أن يجنب أمتنا قيادة الجهال، وأن يجعل العلم محور الحياة، والفلك الذي نسير فيه لنصل إلى بر السلامة والسلام ولنتقدم في جميع الأمور، وشؤون الحياة على وجه صحيح، وطريق مستقيم.

كما أرجو أن يكون هذا البحث قد نجح في إبراز هذين الأمرين واستطاع أن يبعث في نفس القارئ الرغبة في العلم ومتطلباته، والدافع للاستفادة من أهل العلم والتتلمذ عليهم

والله الموفق إلى ما يحبه ويرضاه.

تم إتمام هذا العمل في التاسع والعشرين من شهر رمضان المبارك لعام ١٤٢١هـ نسأل الله الإخلاص والقبول.

المراجع:

م	الكتاب وبياناته
١	الإبهاج في شرح المنهاج لشيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ) وابنه عبد الوهاب (٧٧١هـ) والمنهاج للقاضي البيضاوي (٦٨٥هـ) ط دار الكتب العامة، بيروت، ١٤٠٤هـ//١٩٨٤
٢	الاجتهاد في التشريع الإسلامي د. محمد سلام مدكور، ط١، (١٤٠٤هـ) دار النهضة العربي. القاهرة
٣	الاجتهاد في الشريعة الإسلامية يوسف القرضاوي، دار القلم، الكويت، ١٤١٠هـ //١٩٨٩م
٤	الاجتهاد ومقتضيات العصر: محمد هشام الأيوبي، دار الفكر، عمان الأردن.
٥	الإحكام في أصول الأحكام للآمدي سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، ضبطه الشيخ إبراهيم العجوز دار الكتب العلمية، بيروت.
٦	الإحكام في أصول الأحكام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (٤٥٦هـ) دار الكتب العلمية بيروت
٧	أحكام القرآن لابن عربي المالكي تحقيق علي محمد البجاوي ط٢ القاهرة ١٩٦٨م .
٨	أدب المفتي والمستفتي لأبي عمرة عثمان بن عبد الرحمن (ابن الصلاح) الشهرزوري (٦٤٣هـ) تحقيق د موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، وعالم الكتب ١٤٠٧هـ //١٩٨٦م
٩.	إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق للإمام النووي يحيى بن شرف (٦٧٦هـ) تحقيق نور الدين عتر، دار البشائر الإسلامية بيروت، ١٤١١هـ//١٩٩١م.
١٠.	إرشاد الساري شرح صحيح البخاري: لأبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني (٩٢٣هـ) نشر دار الفكر – بيروت.
١١	إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول محمد بن علي بن محمد الشوكاني(١٢٥٥هـ)، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، نشر دار السلام للطباعة، مصر ط. أولى (١٤١٨هـ).
١٢	الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر (٤٦٣هـ) تحقيق طه الشويبي، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ط أولى، القاهرة
١٣	أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير الجزري (٦٣١هـ)
١٤	الأشباه والنظائر للسيوطي
١٥	الإصابة لتمييز الصحابة لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (٨٥٢هـ) تحقيق طه الزيني، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ط. أولى القاهرة
١٦	إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) عناية صدقي محمد جميل العطار دار الفكر.
١٧	الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع للقاضي عياض بن موسى اليحصبي. تحقيق السيد صقر، نشر دار التراث بالقاهرة والمكتبة العتيقة بتونس.

م	الكتاب وبياناته
١٨	الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث بشرح أحمد محمد شاكر ط دار العاصمة الرياض ط الأولى ١٤١٥هـ
١٩	البحر الزخار في مسند البزار تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ومكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة١٤٠٩ هـ
٢٠	بهجة النفوس وتحليتها بمعرفة ما لها وما عليها (شرح مختصر صحيح البخاري)للعلامة عبد الله بن أبي حمزة الأندلسي (٦٩٥هـ) تحقيق د بكري شيخ أمين، ط دار العلم للملايين بيروت، ط١/١٩٩٧م
٢١	تاريخ دمشق لابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن (٥٧١هـ) مطبوعات المجمع العلمي بدمشق
٢٢	تاريخ دمشق لأبي زرعة الدمشقي تحقيق بهجة الله نعمة الله قوجاني مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق
٢٣	التاريخ الكبير للبخاري محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ) ط دائرة المعارف العثمانية حيدراباد الهند
٢٤	تحفة الأحوذي شرح الترمذي للمباركفوري ط الهند
٢٥	تدريب الراوي شرح تقريب النووي للسيوطي جلال الدين عبد الرحمن (٩١١هـ) تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، نشر دار إحياء السنة النبوية ط ٢ (١٣٩٩هـ)
٢٦	تذكرة الحفاظ للذهبي (٧٤٨هـ) تحقيق عبد الرحمن المعلمي، نشر دار إحياء التراث العربي بيروت
٢٧	تذكرة السامع والمتكلم في آداب العلم والمتعلم، لابن جماعة إبراهيم بن سعد الله(٧٣٣هـ)نشر دار الكتب العلمية
٢٨	تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد حلب
٢٩	تقييد العلم للخطيب البغدادي (٤٦٣) ط دمشق
٣٠	تهذيب الكمال للمزي (٧٤٢هـ) تحقيق د بشار عواد نشر مؤسسة الرسالة، بيروت ط أولى (١٤٠٠هـ)
٣١	تهذيب التهذيب لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (٨٥٢هـ) ط مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند (١٣٢٥هـ)
٣٢	توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار لمحمد بن إسماعيل، المعروف بالأمير الصنعاني (١١٨٢هـ)دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧هـ.
٣٣	جامع بيان العلم وفضلة وما ينبغي في روايته وحمله ابن عبد البر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (٤٦٣هـ)نشر دار الفكر، بيروت
٣٤	حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني مطبعة السعادة (١٣٥١هـ) مصر
٣٥	دليل الفالحين شرح رياض الصالحين، ابن علان الصديقي، القاهرة
٣٦	الرسالة للإمام الشافعي محمد بن إدريس، تحقيق أحمد شاكر، ط مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ، القاهرة.

م	الكتاب وبياناته
٣٧	ركن التجرد: د. علي عبد الحليم محمود، دار التوزيع والنشر الإسلامي، القاهرة(١٤١٩هـ// ١٩٩٨م)
.٣٨	السنن لابن ماجه محمد بن يزيد (٢٧٣هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط عيسى البابي الحلبي، مصر
.٣٩	السنن لأبي داود سليمان بن الأشعث(٢٧٥هـ)تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد إحياء التراث العربي.
.٤٠	السنن للترمذي محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩هـ) تحقيق أحمد شاكر وفؤاد عبد الباقي نشر دار الفكر، بيروت.
.٤١	السنن للدارمي أبي محمد بن عبد الرحمن (٢٥٥هـ)، (انظر فتح المنان).
٤٢	السنن للنسائي: أحمد بن شعيب (٣٠٣هـ)نشر دار الفكر بيروت.
.٤٣	السنن الكبرى للنسائي. أحمد بن شعيب (٣٠٣هـ) نشر دار الكتب العلمية بيروت – ط أولى (١٤١١هـ).
٤٤	سير أعلام النبلاء للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ) تحقيق شعيب الأرناؤوط ط٩، ١٤١٣هـ، مؤسسة الرسالة.
.٤٥	شرح السنة للبغوي الحسين بن مسعود (٥١٦هـ) تحقيق الأرناؤوط، ط. المكتب الإسلامي، بيروت
.٤٦	شرح الكرماني على البخاري نشر دار الفكر بيروت ١٤١١هـ
.٤٧	شعب الإيمان للبيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين (٤٥٨هـ) تحقيق د عبد العلي عبد الحسن حامد، نشر الدار السلفية، بومباي، ١٤٠٦هـ الهند.
.٤٨	صحيح ابن حبان (٣٧٥هـ)]الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان لابن بلبان الفارسي (٤٣٩هـ) ط١، دار الفكر ١٤٠٦هـ، بيروت
.٤٩	صحيح ابن خزيمة أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١هـ) تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي.
٥٠	صحيح البخاري:محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري (٢٥٦ هـ) انظر فتح الباري.
٥١	صحيح مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ) عناية محمد فؤاد عبد الباقي، مصر
٥٢	الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد (٢٣٠هـ) دار التراث العربي، بيروت.
٥٣	عارضة الأحوذي في شرح الترمذي للحافظ ابن العربي المالكي (٥٤٣هـ) نشر دار الفكر. بيروت ١٤١٥ هـ
.٥٤	عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين محمود بن أحمد العيني (٨٥٥هـ) نشر دار إحياء التراث العربي– بيروت.
٥٥	الفائق في غريب الحديث لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، نشر دار الفكر بيروت، تحقيق محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ١٤١٤هـ.

م	الكتاب وبياناته
٥٦	فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (٨٥٢هـ) الرياض ط الاولى
٥٧	فتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي(٩٠٢هـ)تحقيق علي حسين. الجامعة السلفية، الهند ط ١(١٤٠٩هـ)
٥٨	فتح المنان شرح وتحقيق كتاب الدارمي أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن، تحقيق. أبي عاصم نبيل بن هاشم العمري، دار البشائر الإسلامية، المكتبة المكية، ١٤١٩هـ /١٩٩٩م
٥٩	الفروع لابن مفلح أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (٧٦٣هـ) عالم الكتب ط ١٤٠٢هـ بيروت
٦٠	الفصول في الأصول للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، (٣٧٠هـ) تحقيق د عجيل النشمي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، وزارة الأوقاف، الكويت.
٦١	فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي محمد عبد الرؤوف (١٣٣١هـ)، دار المعرفة، بيروت ١٣٩١ هـ
٦٢	قواعد الأحكام في مصالح الأنام: لأبي محمد عز الدين بن عبد السلام السلمي (٦٦٠هـ) مؤسسة الريان ١٤٢٠هـ/١٩٩٠م بيروت.
٦٣	كتاب العلم لأحمد بن شعيب النسائي. تحقيق فاروق حمادة، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤٠١هـ/١٩٨١م
٦٤	كشف الأستار بزوائد البزار: للهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر (٨٠٧هـ) تحقيق عبد الرحمن الأعظمي.
٦٥	مباحث في أصول الفقه الإسلامي: د. عبد المجيد السوسوة ط١، دار الجامعات اليمنية (١٤٢٠هـ)
٦٦	مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر (٨٠٧هـ) نشر دار الكتاب العربي، بيروت (١٤٠٢هـ)
٦٧	محاسن الاصطلاح:لسراج الدين البلقيني عمر بن نصر (٨٠٥) هـ، ت- د. عائشة عبد الرحمن. ط دار المعارف، مصر ١٤١١هـ
٦٨	المحدث الفاصل بين الراوي والواعي لحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي (٣٦٠هـ) تحقيق ا. د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر بيروت (١٤٠٤هـ)
٦٩	المحصول في علم الاصول لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ) تحقيق د. طه جابر فياض العلواني ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض ١٤٠١هـ/١٩٨١م
٧٠	مختصر مسند البزار لابن حجر علي بن أحمد العسقلاني (٨٥٢هـ) تحقيق صبري عبد الخالق. مؤسسة الكتب الثقافية ١٤١٢هـ
٧١	مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي القاري ، ط مصر
٧٢	المستدرك على الصحيحين للحاكم أبي عبد الله النيسابوري (٤٠٥هـ) نشر دار المعرفة، بيروت
٧٣	المستصفى من علم الأصول: للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ) نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

م	الكتاب وبياناته
٧٤	المسند لأبي يعلى الموصلي، أحمد بن علي التميمي (٣٠٧هـ) حققه حسين سليم أسد ط. دار المأمون، دمشق.
٧٥	المسند أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) ط المكتب الإسلامي، بيروت
٧٦	مسند الحميدي عبد الله بن الزبير (٢١٩هـ) تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، تصوير عالم الكتب.
٧٧	مسند الشهاب للقضاعي محمد بن سلامة (٤٥٤) هـ، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٧٨	مسند الطيالسي أبو داود سليمان بن الجارود الفارسي البصري (٢٠٤هـ) ط١، الهند حيدرأباد ١٣٢١هـ تصوير دار المعرفة بيروت
٧٩	مصنف ابن أبي شيبة أبو بكر عبد الله بن محمد (٢٣٥هـ) ط ٢ / الدار السلفية، بومباي الهند ١٣٩٩هـ
٨٠	مصنف عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ) تحقيق عبد الرحمن الأعظمي، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت.
.٨١	المعجم الكبير للطبراني سليمان بن أحمد (٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ط ٢/
.٨٢	مفردات غريب القرآن الكريم للراغب الأصفهاني حسين بن محمد(٥٠٢)هـ، تحقيق محمد السيد الكيلاني- نشر دار المعرفة، بيروت.
٨٣	مقدمة ابن الصلاح، لأبي عمرو عثمان الشهرزوري (٦٤٢هـ) نشر دار الفكر بيروت (١٤٠٨هـ)
.٨٤	المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي أبي زكريا يحي بن شرف (٦٧٦هـ) نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩٢هـ
٨٥	الموسوعة الفقهية
٨٦	نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر، نشر مؤسسة ومكتبة الخافقين، دمشق (١٤٠٠هـ)
.٨٧	نفائس الأصول في شرح المحصول: لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس عبد الرحمن الصُّنْهاجي المصري (القرافي)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، المكتبة المصرية، صيدا، بيروت ١٤١٠هـ/١٩٩٠م
٨٨	نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: للقاضي ناصر الدين البيضاوي (٦٨٥هـ) تأليف جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي (٧٧٢هـ) حققه د. شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٠هـ
٨٩	النهاية في غريب الحديث لابن الأثير مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (٦٠٦هـ) نشر دار الفكر، بيروت (١٤١٨هـ)

Abstract

This article has gathered all related information to the explanation of the text of this Hadith, and the precepts, which could be derived from it, and its ways of narration.

This study has detected all the ways, which this hadith was transformed through (i.e. Asanid: chain of narrators).
It also explained the advantages of these Asanid, which were mentioned by the leaders of Hadith.

Finally, the hadith which are similar in meaning to this hadith but narrated on the authority of other Companions (i.e. Shaw, ahid) were also cited in order to assert that Ibn Amr`s narration from the Prophet is a trustworthy one.

Praise is to Allah in the beginning and in the end.

حكم مصافحة المرأة

دراسة حديثية فقهية

الدكتور

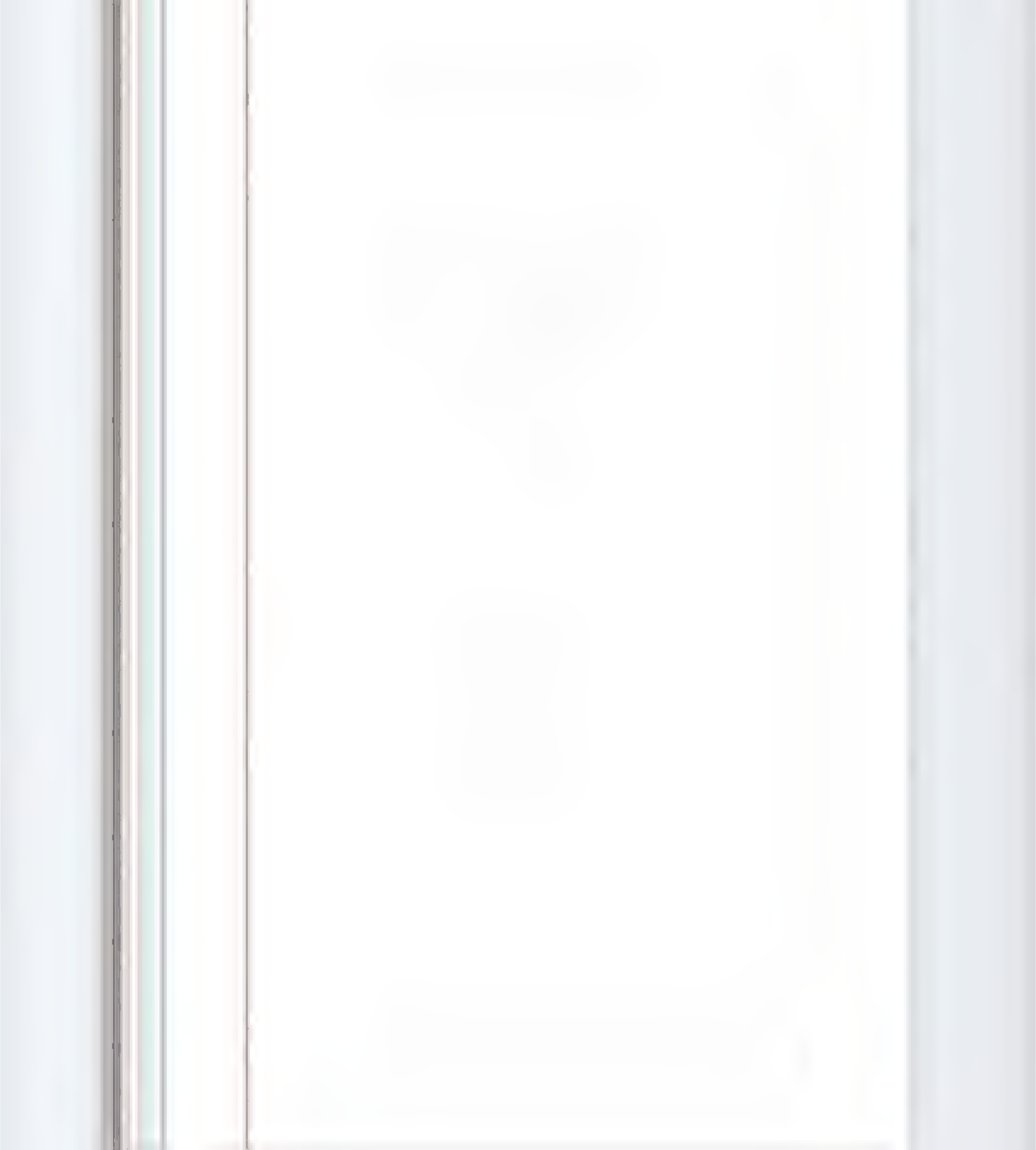
محمد عبد الرزاق الرعود *

والدكتور

سعدي حسين جبر *

* أستاذ الحديث المساعد في جامعة البلقاء التطبيقية – الأردن

* أستاذ الفقه الإسلامي المساعد في جامعة البلقاء التطبيقية – الأردن



ملخص البحث:

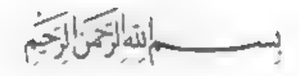
دعا الإسلام إلى مصافحة الرجل الرجل، والمرأة المرأة، وجعل هذه المصافحة إن كانت لله تعالى سبباً لمغفرة الذنوب، وزوال الشحناء والغلّ من القلوب.

أما مصافحة الرجال النساء الأجنبيات فقد فرّق الفقهاء بين أن تكون المرأة الأجنبية عجوزاً

أو شابة، فإن كانت عجوزا لا تُشتهى ولا تَشتهي فتجوز مصافحتها وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء ورجحه البحث.

أما الشابة فقد اختلف الفقهاء في جواز مصافحتها، وقد رجح البحث عدم جواز مصافحتها

إلا إذا انتفت الشهوة وأُمنت الفتنة ودعت الحاجة والضرورة لذلك.



المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فإن أحكام الإسلام جاءت رحمة للناس، وتيسيرا عليهم، ودفعاً للمشقة والحرج، قال تعالى:

﴿وما جعل عليكُمْ فِي الدّين مِنْ حرَجٍ﴾[1]، وقال ﴿لا يُكلّفُ اللّهُ نفْساً الاّ وُسْعها﴾[2]، وهذا متعلق بكل زمان وكل مكان، مهما كان الواقع والحياة والظروف.

ومن هذه الأحكام الهامّة التي اهتم بها فقهاء الإسلام قديما وحديثا، وهي متعلقة بكل مسلم، ذكراً كان أو أنثى «حكم مصافحة المرأة»، لا سيما في هذا الزمان المعاصر، الذي أصبح حكم المصافحة فيه واجب البيان والتجلية، أكثر من أي زمن مضى، نظرا لظروف الحياة الاجتماعية المتداخلة، وتزايد السؤال من كلا الجنسين عن حكم المصافحة في الإسلام.

من هنا نشأت أهمية البحث، وضرورة الكتابة فيه، لكشف اللثام عن مسألة ضرورية لكل مسلم ومسلمة يهمهما أمر دينهما وإرضاء ربهما ومعرفة الحلال من الحرام.

لذا جاء هذا البحث بعنوان «حكم مصافحة المرأة» دراسة حديثية فقهية.

أما كتابة البحث فكانت وفق المنهج الآتي:

يتكون البحث من ملخص ومقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة : فتشتمل على أهمية البحث، ومنهجية الكتابة فيه.

المبحث الأول : تعريف المصافحة لغة واصطلاحا.

(١) سورة الحج، آية ٧٨.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٨٦.

المبحث الثاني : مصافحة المحارم.

المبحث الثالث: مصافحة المرأة الأجنبية، وفيه ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول:** مصافحة العجوز.
- **المطلب الثاني:** مصافحة الصغيرة التي لا تُشتهى.
- **المطلب الثالث:** مصافحة المرأة الشابّة، وفيه أربع مسائل:
  - **المسألة الأولى:** من يرى عدم جواز مصافحة الشابّة الأجنبية إطلاقا.
  - **المسألة الثانية :** من يرى جواز مصافحة الشابّة الأجنبية بحائل مع أمن الفتنة.
  - **المسألة الثالثة :** من يرى جواز مصافحة الشابّة الأجنبية دون حاجة ولكن بغير شهوة.
  - **المسألة الرابعة :** من يرى جواز مصافحة الشابّة الأجنبية إذا دعت الحاجة، وانتفت الشهوة ، وأمنت الفتنة.

الخاتمة : وفيها أهم ما توصل إليه البحث.

والله ولي التوفيق

المبحث الأول

تعريف المصافحة

المصافحة لغة:

المصافحة: من الصُفح (بضم الصاد): الجنب، وصفح كل شيء: جانبه، وهي: الأخذ باليد، أي وضع صفح كفه في صفح كف غيره عند التلاقي[3]، مع ملازمة لهما قدر ما يفرغ من السلام، أو سؤال إن عرض لهما أو كلام[4]. وهي مفاعلة، من الصُفحة (بضم الصاد)؛ لأنها تتم بين اثنين[5].

المصافحة اصطلاحا:

لا يخرج معنى المصافحة اصطلاحا عن المعنى اللغوي[6].

حكم المصافحة بين الجنس الواحد:

اختلف الفقهاء في حكم المصافحة بين الجنس الواحد:

المذهب الأول: ذهب جمهور الفقهاء[7]، إلى أن مصافحة الرجل للرجل، والمرأة للمرأة سنة عند كل لقاء مع بشاشة الوجه، والحجة لهذا:

---

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ٢/٥١٢، ٥١٤، مادة صفح، دار صادر، دون طبعة. والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ١/٢٤٢، باب الحاء - فصل الصاد.

(٤) الكشناوي، إرشاد السالك، ٣/٣٧٠، الحلبي البابي، مصر، ط١.

(٥) ابن حجر، فتح الباري، ١١/٥٧، دار البيان للتراث، ط١/١٩٨٧م. و ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣/٣٤، المكتبة الإسلامية، بدون طبعة.

(٦) الموسوعة الفقهية، ٣٧/٣٥٦، الكويت.

(٧) غنيم، الفواكه الدواني ٢/٣٢٥، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ وابن جزي، القوانين الفقهية ١/٢٩٢، والعدوي، حاشية: ٢/٦١٩، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ، وابن عابدين، الحاشية. ٦/٣٨١، دار الفكر بيروت، ط٢، ١٩٨٢م، والنووي، المجموع. ٤/٥١٥، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، وروضة الطالبين: ١٠/٢٣٣، وحواشي الشرواني: ٩/٢٣٠، دار الفكر، بيروت، والبهوتي، كشاف القناع ٢/١٥٤، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م، والنووي، شرح مسلم: ١٧/١٠١، مكتبة الغزالي، دمشق

١- ما روى قتادة -رضي الله عنه- قال: قلت لأنس بن مالك: «هل كانت المصافحة في أصحاب رسول الله ﷺ؟ قال: نعم»[٨].

٢- قوله: ﴿ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يفترقا﴾[٩].

٣- وقول أبي ذر -رضي الله عنه- «ما لقيت رسول الله ﷺ قط إلا صافحني»[١٠].

المذهب الثاني: وذهب الإمام مالك في رواية ابن وهب[١١]، وسحنون[١٢]، وابن سيرين[١٣]، إلى أن المصافحة في الجنس الواحد مكروهة، إلا أنه روي عن الإمام مالك أنه رجع عن ذلك وذهب إلى سنية المصافحة موافقاً لجمهور الفقهاء[١٤].

والحجة لهذا المذهب:

١ - قوله تعالى ﴿هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين، إذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً قال سلام قوم منكرون﴾[١٥]. ووجه الدلالة أن الملائكة حيت إبراهيم -عليه السلام- بالسلام دون المصافحة، ولو كانت المصافحة سنة لما تركتها الملائكة.

٢ - المصافحة ليست أمراً عاماً في الدين، ولا منقولاً نقل السلام، ولو كانت سنة لاستوت

---

(٨) أبو داود، السنن، حديث رقم (٥٢١٢) دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م، والترمذي، السنن، حديث رقم (٢٧٢٨) مطابع الفجر، حمص، سوريا، ط١، ١٩٦٧م، والإمام أحمد، المسند، حديث رقم (١٨٥٤٧)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٩م، تحقيق الشيخ: شعيب ورفاقه.

(٩) أبو داود، السنن، حديث رقم (٥٢١٤)، وأحمد، المسند، حديث رقم: (٢١٤٤٤).

(١٠) البخاري، الصحيح، حديث رقم: (٦٢٦٣)، والترمذي، السنن: حديث رقم (٢٧٣٠).

(١١) ابن عبد البر، التمهيد: ١٧/٢١، والعدوي، حاشية: ٦١٩/٢، والقرطبي، التفسير: ٢٦٦/٩، دار الكتاب العربي، مصر، ط٣، ١٩٦٧م.

(١٢) ابن عبد البر، التمهيد: ١٧/٢١، الزرقاني، شرح الموطأ، ٤٦٤/٥، مصطفى الحلبي، القاهرة، ط١، ١٩٦٢، والقرافي، الذخيرة، ٤٣٦/١٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

(١٣) أبو الحسن المالكي، كفاية الطالب ٦٢٠/٢، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ، والبيهقي، السنن ١٠٠/٧، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤.

(١٤) ابن عبد البر، التمهيد ٥١٧/٢١، وغنيم، الفواكه الدواني، ٣٢٦/٢، والزرقاني شرح الموطأ، ٢٦٤/٥، والقرطبي، التفسير، ٢٦٦/٩ و ٣٦٢/١٥.

(١٥) سورة الذاريات، الآيتان ٢٤-٢٥.

معه[16] في طلبها، وأن ما ورد من طلب المصافحة فإنما يعني العفو، أي صفح بعضهم عن بعض[17]!

ويرد على ذلك:

بأن قوله تعالى عن الملائكة: ﴿قالوا سلاماً﴾ هذا وصف لما حصل ولا يدل على نفي المصافحة، ثم إن الموقف بين الملائكة وإبراهيم -عليه السلام- كان موقف تخوف، بدليل أن إبراهيم قال لهم: ﴿قوم منكرون﴾ أي لا نعرفكم فأنتم غرباء، لأنهم كانوا قد قدموا عليه بصورة شبان حسان عليهم مهابة[18]، فليس الموقف موقف مصافحة.

أما أن المصافحة بمعنى الصفح وهو العفو، فهذا بعيد هنا، لأن الوارد في الأحاديث الشريفة هو المصافحة وتعني الإفضاء باليد إلى اليد[19] وليس العفو، من ذلك ما ورد عن أنس بن مالك قال. قال رجل يا رسول الله. «الرجل منا يلقى أخاه أو صديقه أينحني له؟ قال: لا. قال: أفيلتزمه ويقبله. قال. لا. قال. أفيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: نعم»[20].

والحديث واضح الدلالة على أن المصافحة تعني الأخذ باليد وليس العفو.

وقوله ﷺ: «من تمام التحية الأخذ باليد»[21].

وقوله ﷺ: «وتمام تحياتكم بينكم المصافحة»[22].

كيفية المصافحة:

اختلف الفقهاء في كيفية المصافحة، هل تكون باليد اليمنى من الجانبين أم باليدين؟

---

(١٦) القرطبي، التفسير، ٢٦٦/٩.

(١٧) القرافي، الذخيرة، ٤٢٧/١٠.

(١٨) ابن كثير، التفسير، ٢٢٨/٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

(١٩) الفيومي، المصباح المنير، ص٣٤٢، مادة صفح. والرازي، مختار الصحاح، ص٣٦٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٢٠) الترمذي، السنن، حديث رقم (٢٧٢٩).

(٢١) المرجع السابق، رقم (٢٧٣١) و (٢٧٣٣).

(٢٢) المرجع السابق، رقم (٢٧٣١) و (٢٧٣٣).

المذهب الأول. ذهب جمهور الفقهاء[٢٣]: إلى أن السنة في المصافحة أن تكون بيد واحدة هي اليد اليمنى من الجانبين، والحجة لهذا:

١- ما ورد عن عمرو بن العاص -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قال: أتيت النبي ﷺ فقلت: أبسط يمينك فلأبايعك فبسط يمينه..»[٢٤].

٢- ما روي عن أبي غادية -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، قال. بايعت رسول الله ﷺ، قال أبو سعيد فقلت له: بيمينك، قال: نعم»[٢٥].

٣- ما روي عن أنس بن مالك -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، قال. بايعت رسول الله ﷺ بيدي هذه - يعني اليمنى - على السمع والطاعة فيما استطعت»[٢٦].

٤- ما ورد عن زياد بن علاقة قال: سمعت جريراً يقول حين مات المغيرة واستعمل قرابته يخطب، فقام جرير فقال.... أما بعد، فإني أتيت رسول الله ﷺ أبايعه بيدي هذه على الإسلام....»[٢٧].

٥- وما ورد عن سلمة الأكوع قال: «بايعت رسول الله ﷺ، بيدي هذه»[٢٨].

وهذه الأحاديث واضحة الدلالة في أن المصافحة تكون باليد اليمنى.

ولقائل أن يقول إن هذه الأحاديث صحيح أنها تدل على سنية المصافحة باليد اليمنى عند البيعة لا عند اللقاء، لأنها واردة في البيعة.

ويجاب على ذلك: صحيح أن الأحاديث السابقة واردة في البيعة، لكنها كما تدل على سنية المصافحة باليد اليمنى عند البيعة كذلك تدل على سنيتها باليد اليمنى عند اللقاء

---

(٢٣) المباركفوري، تحفة الأحوذي، ٥/٢٢٥ و ٧/٥١٩، ٥٢٣ والعظيم آبادي، عون المعبود، ١٤/٨٠، وابن عبد البر، التمهيد، ١٢/٢٤٦-٢٤٧.

(٢٤) مسلم، الصحيح، حديث رقم (١٢١) كتاب الإيمان باب (٥٤) كون الإسلام يهدم ما قبله.

(٢٥) الإمام أحمد، المسند، حديث رقم (٢٠٦٦٦) تحقيق الشيخ. شعيب ورفاقه، وقال حديث صحيح

(٢٦) الإمام أحمد، المسند، حديث رقم (١٢٧٦٣) و (١٣١١٦) وقال عنه المباركفوري في تحفة الأحوذي: حديث صحيح، وصححه أيضا: الشيخ شعيب في تخريج المسند.

(٢٧) الإمام أحمد، المسند، حديث رقم (١٩١٩٣).

(٢٨) الإمام أحمد، المسند، حديث رقم (١٦٥٥١)، وقال مخرجه الشيخ شعيب إسناده محتمل التحسين

أيضا، لأن المصافحة عند اللقاء، والمصافحة عند البيعة متحدتان في الحقيقة، ولم يثبت تخالف حقيقتهما بدليل أصلاً[٢٩].

المذهب الثاني. وذهب الحنفية[٣٠]. إلى أن السنة في المصافحة أن تكون باليدين وبغير حائل من ثوب أو غيره وعند اللقاء بعد السلام، والحجة لهذا:

١- ما ورد أن حماداً صافح ابن المبارك بيديه، روى ذلك البخاري تعليقاً في صحيحه[٣١].

٢- قول ابن مسعود -رضي الله عنه- «علمني رسول الله ﷺ - وكفي بين كفيه - التشهد كما يعلمني السورة من القرآن...»[٣٢].

ويرد على ذلك: بأن المصافحة هي إلصاق صفح الكف بصفح الكف، فالمصافحة المسنونة إما أن تكون باليد الواحدة من الجانبين أو باليدين، وعلى كلا التقديرين المطلوب ثابت، أما على التقدير الأول فظاهر، وأما على التقدير الثاني فإن كانت بإلصاق صفح كف اليمنى بصفح كف اليمنى، وبإلصاق صفح كف اليسرى بصفح كف اليسرى على صورة المقراض، فعلى هذا تكون مصافحتان، ونحن مأمورون بمصافحة واحدة لا بمصافحتين، فالمصافحة هي إلصاق صفح كف اليمنى بصفح كف اليمنى، ولا عبرة لإلصاق صفح كف اليسرى بظهر كف اليمنى لأنه خارج عن حقيقة المصافحة، فإن قيل: قد عرّف المصافحة بعض أهل اللغة بأخذ اليد، قال في القاموس: المصافحة الأخذ باليد كالتصافح، انتهى، والأخذ باليد عام شامل لأخذ اليد واليدين بإلصاق صفح الكف بصفح الكف أو بظهرها، قلت هذا تعريف بالأعم لأنه يصدق على أخذ العضد وعلى أخذ المرفق وعلى أخذ الساعد، لأن اليد في اللغة الكف ومن أطراف الأصابع إلى الكتف، وهو ليس بمصافحة بالاتفاق، والتعريف الصحيح الجامع المانع هو. ما فسر به أكثر أهل اللغة وعليه يدل لفظ المصافحة والتصافح، فبين المصافحة والأخذ باليد عموم وخصوص مطلق.

---

(٢٩) المباركفوري، تحفة الأحوذي، ٥٢١/٧.

(٣٠) البركتي، محمد عليم، قواعد الفقه، ٤٨٩/١، الصدف، بيلشرز، كراتشي، ط١، ١٩٨٦م، وابن عابدين، الحاشية، ٣٨١/٦.

(٣١) ٧٤٨/١٢ كتاب الاستئذان (٧٩) باب (٢٨).

(٣٢) البخاري، الصحيح، ٧٤٨١/١٢، حديث رقم (٦٢٦٥).

وأما قول ابن مسعود -رضي الله عنه-: «علمني النبي ﷺ - وكفي بين كفيه - التشهد» فليس من المصافحة في شيء، بل هو من باب الأخذ باليد عند التعليم لمزيد الاعتناء والاهتمام به، كما يصنعه الأكابر عند تعليم الأصاغر، فيأخذون باليد الواحدة أو باليدين يد الأصاغر[٣٣].

هذا وقد رجح الإمام المباركفوري[٣٤] أن المصافحة تكون باليد اليمنى عند اللقاء، أما المصافحة باليدين عند اللقاء أو عند البيعة فلم تثبت بحديث مرفوع صحيح صريح.

فضل المصافحة وحث الإسلام عليها:

حضّ الإسلام على مصافحة الرجل الرجل والمرأة المرأة، وفي هذا يقول الرسول ﷺ: «ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يتفرقا»[٣٥].

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «قال رجل: يا رسول الله، الرجل منّا يلقى أخاه، أو صديقه أينحني له؟ قال: لا، قال: أفيلتزمه ويقبله؟ قال: لا، قال: أفيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: نعم»[٣٦].

وعن أنس أيضا أن النبي ﷺ قال: «ما من مسلمين التقيا فأخذ أحدهما بيد صاحبه إلا كان على الله أن يحضر دعاءهما، ولا يفرق بين أيديهما حتى يغفر لهما»[٣٧].

والمصافحة تذهب الغلّ والشحناء من قلوب المتصافحين إن كانت لله، وفي هذا يقول ﷺ: «تصافحوا يذهبِ الغلّ، وتهادَوا تحابوا، وتذهبِ الشحناء»[٣٨].

---

(٣٣) المباركفوري، تحفة الأحوذي، ٧/٥٢١-٥٢٢.

(٣٤) تحفة الأحوذي، ٥/٢٢٢.

(٣٥) حديث صحيح، أخرجه أحمد في المسند من حديث البراء بن عازب ٣٠/٥١٧-٥١٨ و ٦٢٩، حديث رقم (١٨٥٤٧)، مؤسسة الرسالة، تحقيق الشيخ شعيب ورفاقه. وأبو داود، السنن، حديث رقم ٥٢١٢، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١/١٩٨٨م. والترمذي، السنن، التحفة، حديث ٢٨٧٥ وحسنه، وانظر: ابن حجر، تلخيص الحبير: ٤/١٠٦ حديث رقم ٢٤، وابن ماجه، السنن، حديث ٣٧٠٣.

(٣٦) حديث حسن، أخرجه الترمذي، السنن، حديث رقم ٢٨٧١، وقال: حديث حسن. وأحمد: ٢٠/٣٤٠ حديث رقم ١٣٠٤٤، مؤسسة الرسالة، ط١/١٩٩٧م. وابن ماجه، السنن، حديث رقم ٣٧٠٢. التلخيص الحبير: ٣/١٧١.

(٣٧) حديث صحيح، أخرجه أحمد، المسند، ١٩/٤٣٦ حديث رقم (١٢٤٥١).

(٣٨) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب حسن الخلق، حديث رقم ١٦، وقال ابن عبد البر: هذا الحديث يتصل من وجوه شتى، حسان كلها في الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، مصر.

أول من أشهر المصافحة :

اشتهر بين الناس أن أول من أتى بالمصافحة هم أهل اليمن فهماً من حديث أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قوله: «قد جاءكم أهل اليمن، هم أرق منكم قلوبا، قال أنس: وهم أول من جاء بالمصافحة»[39].

إلا أن الصحيح أن المصافحة كانت معروفة في أصحاب رسول الله ﷺ لما ورد عن قتادة قال: قلت لأنس: أكانت المصافحة في أصحاب النبي ﷺ؟ قال: نعم[40].

ولما ذكره الحافظ في الفتح، قال: وفي جامع ابن وهب «وكانوا أول من أظهر المصافحة»[41]

وقد أشار إلى هذا المعنى السهارنفوري[42] قال: أي بالكثرة والشيوع وإلا فكانت المصافحة فيهم - أي أصحاب الرسول ﷺ - قبل الإتيان من أهل اليمن، ومثله قال الشيخ الصديقي[43]: أي إظهارهم – أي أهل اليمن – للمصافحة في الإسلام».

---

(٣٩) حديث صحيح أخرجه أحمد في المسند ٢٢٦/٢١، وأخرج نحوه في ٣٩/٢٠-٤٠ و٤٨/٢١-٥٠، وقال محققه الشيخ شعيب: صحيح على شرط مسلم.

وتجدر الإشارة إلى أن حديث أنس هذا روي من وجه آخر أدرجت فيه عبارة أنس مع الحديث وهي ليست منه، ولفظه «أن رسول الله ﷺ قال: أتاكم أهل اليمن، هم أرق قلوباً منكم، وهم أول من جاء بالمصافحة» وهو حديث صحيح أخرجه أحمد في المسند، ٤٣٣/٢٠، حديث رقم (١٣٢١٢).

(٤٠) أخرجه البخاري في الصحيح، ابن حجر، فتح الباري، حديث رقم ٦٢٦٣.

(٤١) ابن حجر، فتح الباري، ٥٧/١١.

(٤٢) في بذل المجهود، شرح سنن أبي داود، ١٤٩/٢٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤٣) في الفتوحات الربانية على الأذكار، ٣٩٤/٥، دار الفكر/ ١٩٨٧م.

المبحث الثاني

مصافحة المحارم

تعريف المحرم:

ذو الرحم المحرم. القريب الذي يحرم نكاحه عليه على التأبيد، لو كان أحدهما رجلا والآخر امرأة وهما. الوالدان وإن علوا من قبل الأب والأم جميعا، والولد وإن نزل من ولد البنين والبنات، والأخوة والأخوات وأولادهم وإن سفلوا، والأعمام والعمات، والأخوال والخالات دون أولادهم[44].

وأما ذوات المحرم من غير أولي الرحم فهنّ: كل امرأة حرم على الرجل نكاحها على التأبيد، برضاع أو مصاهرة بسبب مباح[45].

حكم مصافحة المحارم:

ذهب الحنفية[46] والمالكية[47] والشافعية[48] والحنابلة[49] والإمامية[50] إلى جواز مصافحة جميع المحارم، واستدلوا لما ذهبوا إليه بالأدلة التالية:

---

(٤٤) ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ٢٤٧/٧.

(٤٥) المرجع السابق، ٢٥٦/٧. وانظر: تكملة المجموع، المطيعي، ٢١٣/١٦، دار الفكر. ومحمد عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، ٢١١/١، مكتبة الرسالة الحديثة، ط١/١٩٨٣م.

(٤٦) ابن عابدين، الحاشية، ٣٦٧/٦، دار الفكر، ١٩٦٦. الموصلي، الاختيار ٢٤٧/٤، مكتبة صبيح، مصر السرخسي، المبسوط، ١٤٩/١٠. وابن نجيم، البحر الرائق ٢٢١/٨، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

(٤٧) الأبي، جواهر الإكليل، ٤١/١، دار إحياء الكتب العربية. الدسوقي، حاشية ٢١٥/١، عيسى الحلبي، مصر.

(٤٨) الشربيني، مغني المحتاج، ١٣٥/٣، المكتبة الإسلامية. والإقناع ١٢٢/٢، دار الخير والعراقي، عبد الرحيم بن الحسين، وولده

أبو زرعة، طرح التثريب، ٤٤/٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٤٩) المرداوي، الإنصاف، ٣٢/٨، المكتب الإسلامي. وابن مفلح، الفروع ١٥٨/٥، عالم الكتب، بيروت. وابن مفلح، الآداب الشرعية، ٢٤٦/٢، مؤسسة الرسالة، ط١/١٩٦٦. والبهوتي، كشاف القناع ١٥٥/٢، عالم الكتب. والشطي، مطالب أولي النهى ٢٠/٥، المكتب الإسلامي.

(٥٠) النجفي، جواهر الكلام، ٩٩/٢٩، مؤسسة التاريخ العربي/ط٧.

أولا: فعل الرسول ﷺ، حيث كان يُقَبِّلُ ابنته فاطمة، فعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر قبّل ابنته فاطمة»[51]، وإذا جاز التقبيل فالمصافحة أولى.

ثانيا: فعل أبي بكر الصديق ﷺ، لما روى البراء بن عازب قال: دخلت مع أبي بكر أول ما قدم المدينة فإذا عائشة ابنته مضطجعة قد أصابتها حمى، فرأيت أباها يقبّل خدها، وقال «كيف أنت يا بنية؟»[52].

ثالثا: لأن كل ما جاز النظر إليه من المحارم من غير حائل جاز مسه؛ لأن المحرم يحتاج إلى إركاب محارمه وإنزالهنّ في المسافرة معهنّ، وتتعذر صيانة هذه المواضع عن الانكشاف، فيتعذر على المحرم الصيانة عن مس المكشوف؛ ولأن حرمة النظر إلى هذه المواضع ومسها من الأجنبيات إنما ثبت خوفا من حصول الفتنة الداعية إلى الجماع. والنظر إلى هذه الأعضاء ومسها في ذوات المحارم لا يورث الشهوة: لأنهما لا يكونان للشهوة عادة بل للشفقة، ولهذا جرت العادة فيما بين الناس بتقبيل أمهاتهم وبناتهم.. أما إذا كان يشتهي وكان غالب ظنه وأكبر رأيه أنه لو نظر أو مس اشتهى لم يجز له النظر والمس؛ لأنه يكون سببا في الوقوع في الحرام فيكون حراما... وكل ما يحل للرجل من ذوات الرحم المحرم منه من النظر والمس يحل للمرأة ذلك من ذي رحم محرم منها[53].

ومن هنا فإذا جاز المس فالمصافحة من باب أولى جائزة.

من يفرق في المصافحة بين المحارم:

فرّق الإمام أحمد في رواية له في المصافحة بين البنت وغيرها من المحارم، فأجاز مصافحة البنت ولم يجز مصافحة غيرها من المحارم، وهي رواية محمد بن عبد الله بن

---

(51) أخرجه الطبراني في الأوسط، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٤٥/٨، وقال: رجاله ثقات وفي بعضهم ضعف لا يضر، مؤسسة المعارف، وقد أخرج النسائي بإسناد حسن نحوه من حديث عائشة في كتاب عشرة النساء، حديث رقم ٣٤٥، مكتبة السنة، ط٣/١٩٨٨م.

(52) أخرجه البخاري في الصحيح، (ابن حجر، فتح الباري، حديث رقم ٣٩١٨). وأبو داود، السنن، حديث رقم ٥٢٢٢.

(53) الكاساني، بدائع الصنائع، ١٢٠/٥. وانظر: الموصلي، الاختيار، ٢٤٥/٤. وابن عابدين، الحاشية ٣٦٧/٦. والسرخسي، المبسوط، ١٤٨/١٠.

مهران عنه، حيث قال: «سئل أبو عبد الله عن الرجل يصافح المرأة؟ قال: لا وشدّد فيه جداً، قلت: فيصافحها بثوبه؟ قال: لا، قال رجل: فإن كان ذا رحم؟ قال: لا، قلت: ابنته؟ قال: إذا كانت ابنته فلا بأس»[54]، والحجة لهذا أنه لم يرد عن النبي ﷺ أنه قبّل من المحارم غير ابنته فاطمة، وكذلك لم ينقل عن الصديق -رضي الله عنه- أنه قبل غير عائشة -رضي الله عنها- فاقتصر الحكم على مورد النص.

علما بأن المعتمد عند الحنابلة هو عدم التفريق في جواز المصافحة بين البنت وغيرها من المحارم كما سبق، وهذا هو الراجح والأولى بالاتباع، للأدلة السابقة الصحيحة والواضحة في جواز ذلك، أما ما روي عن الإمام أحمد، فَيُرَد بأن الفتنة أو الشهوة منتفية في تقبيل المحارم في الغالب، ولهذا جازت مصافحتهن.

(٥٤) البهوتي، كشاف القناع، ١٥١/٢. والمرداوي، الإنصاف، ٣٢/٨ وابن مفلح، الآداب الشرعية ٢٤٦/٢.

المبحث الثالث

مصافحة المرأة الأجنبية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مصافحة العجوز التي لا تَشتهي ولا تُشتهى:

اختلف الفقهاء في حكم مصافحة العجوز التي لا تشتهي ولا تُشتهى

المذهب الأول: ذهب إلى جواز مصافحة العجوز التي لا تشتهى كل من الحنفية[55] والشافعية[56] والحنابلة[57]، إلا أن الشافعية قيدوها بوجود حائل أثناء المصافحة.

واستدلوا لما ذهبوا إليه بما يلي:

1- ما روي أن النبي ﷺ كان يصافح العجائز[58].

ويعارضه قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «إني لا أصافح النساء»[59] وهو عام يشمل جميع النساء، بالإضافة إلى أن (مصافحته (للعجائز). باطل لا أصل له كما ذكر ذلك قاضي زاده في نتائج الأفكار[60].

---

(55) الكاساني، البدائع، ١٢٣/٥، وابن عابدين، الحاشية، ٣٦٨/٦. الموصلي، الاختيار، ٢٤٧/٤، الزيلعي، تبيين الحقائق، ١٨/٦، المكتبة الإسلامية، تركيا.

(56) الخطيب الشربيني، الإقناع، ١٢٢/٢.

(57) المرداوي،الإنصاف،٣٢/٨ وابن مفلح،الفروع، ١٥٨/٥، البهوتي، كشاف القناع، ١٥٤/٢، النسطي، مطالب أولي النهى،٢٠/٥.

(58) البدائع، مرجع سابق. السرخسي، المبسوط، ٢٥٤/١٠. ابن قودر-قاضي زاده، نتائج الأفكار، ٣٩/١٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٩٩٥م.

(59) حديث حسن، أخرجه الإمام مالك في الموطأ، حديث (٢٧٥١)، والإمام أحمد في المسند ٥٥٦/٤٤-٥٥٩، حديث رقم (٢٧٠٠٦) و (٢٧٠٠٧) و (٢٧٠٠٨) و (٢٧٠٠٩) و (٢٧٠١٠) والحميدي في مسنده، ١٨١/١، حديث رقم (٣٦٨) عالم الكتب، والطبراني في المعجم الكبير، ١٨٠/٢٤، رقم (٤٥٦) مطبعة الأمة، بغداد، وقال الهيثمي في المجمع، ٢٦٩/٨، رواه أحمد والطبراني، وإسناده حسن، والنسائي، السنن الكبرى، حديث رقم (٧٨١٣) و (٨٧٢٥) وابن ماجه، السنن، حديث رقم (٢٨٧٤).

(60) المرجع السابق: ٣٩/١٠.

٢- ما روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يصافح العجائز في بعض القبائل التي استرضعته[٦١].

ويرد على ذلك بأن هذا الأثر عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه: (غريب) كما قال الإمام الزيلعي في نصب الراية[٦٢].

٣- ما روي أن عبد الله بن الزبير استأجر عجوزا لتمرضه، وكانت تغمز رجله وتفلي رأسه[٦٣].

فإذا جاز غمز الرجل بلمسها وتدليكها، وتفلية الرأس، فالمصافحة جائزة من باب أولى.

ويجاب على ذلك بأن هذا الأثر غريب كما قال الإمام الزيلعي في نصب الراية[٦٤].

وعلى هذا فهذه الأدلة لا تقوى للاستدلال بها على المطلوب لضعفها كما ورد عن الأئمة الأعلام.

٤- ولأن حرمة المصافحة لخوف الفتنة، فإذا كان أحد المتصافحين ممن لا يشتهي ولا يُشتهى، فخوف الفتنة معدوم أو نادر[٦٥].

٥- ويستأنس لهذا ما ذكره القرآن الكريم في شأن القواعد من النساء، حيث رخص لهن في التخفف من بعض أنواع الملابس مالم يرخص لغيرهن، قال تعالى ﴿**والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة، وأن يستعففن خير لهن، والله سميع عليم**﴾ (سورة النور، الآية٦٠).

ومثل ذلك استثناء غير أولي الإربة من الرجال، أي الذين لا أَرَبَ لهم في النساء، والأطفال الذين لم يظهر فيهم الشعور الجنسي لصغر سنهم من نهي المؤمنات عن إبداء

(٦١) الزيلعي، نصب الراية، ٤/٢٤٠، مكتبة الرياض الحديثة، ط١/١٣٥٧هـ.
(٦٢) المرجع السابق ٤/٢٤٠.
(٦٣) المرجع السابق ٤/٢٤٠.
(٦٤) المرجع السابق ٤/٢٤٠.
(٦٥) الكاساني، مرجع سابق. السرخسي، مرجع سابق ابن نجيم، البحر الرائق ٨/٢١٩. الموسوعة الفقهية ٣٧/٣٥٩.

الزينة لهم، قال تعالى: ﴿**أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء**﴾(سورة النور، الآية: ٣١).

المذهب الثاني: ذهب إلى عدم جواز مصافحة العجوز التي لا تَشتهي ولا تُشتهى ولو بحائل بينهما كل من المالكية[٦٦] والإمام أحمد في رواية ابن منظور[٦٧].

كما ذهب من المعاصرين إلى هذا الرأي كل من: الشيخ عبد العزيز بن باز[٦٨] -رحمه الله- والأستاذ الدكتور محمد حسن أبو يحيى[٦٩]، والأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان[٧٠].

واستدل هؤلاء بما يلي:

١- عموم قوله ﷺ في حديث أسماء بنت يزيد: «إني لست أصافح النساء، ولكن آخذ عليهنّ»[٧١].

وحديث أميمة بنت رقيقة: «إني لا أصافح النساء، إنما قولي لامرأة واحدة كقولي لمائة امرأة»[٧٢]. وهذا الحكم يعم النساء جميعا، سواء الشابات أو العجائز، فتحرم مصافحتهن ولمسهن جميعا.

---

(٦٦) الكشناوي، أسهل المدارك، ٣/٣٧٠. الدسوقي، الحاشية، ١/٢١٥. ابن عبد البر، التمهيد، ١٢/٢٤٣. الاستذكار، له، ٢٧/٢٩٨، مؤسسة الرسالة.

(٦٧) البهوتي، كشاف القناع، ٢/١٥٤. وابن مفلح، الآداب الشرعية، ٢/٢٤٦.

(٦٨) في الفتاوى ١/١٨٥، مؤسسة الدعوة الإسلامية، ط٢/١٤١٥هـ.

(٦٩) في كتاب أهم قضايا المرأة المسلمة، ص١٤٢-١٤٤، مكتبة الرسالة الحديثة-عمان.

(٧٠) في المفصّل في أحكام المرأة، ٣/٢٣٩، مؤسسة الرسالة، ط١/١٩٩٣م.

(٧١) حديث حسن، أخرجه أحمد في المسند، ٤٥/٥٧٣، حديث رقم (٢٧٥٩٤). والحميدي، في مسنده ١/١٨١، حديث رقم ٣٦٨، عالم الكتب والطبراني في المعجم الكبير ٢٤/١٨٠، رقم ٤٥٦، مطبعة الأمة. بغداد. وقال الهيثمي في المجمع ٨/٢٦٩: رواه أحمد والطبراني وإسناده حسن.

(٧٢) حديث صحيح، أخرجه مالك في الموطأ، ص٦٥١ وأحمد في المسند، ٤٤/٥٥٦-٥٦٠، حديث رقم (٢٧٠٠٦) و(٢٧٠٠٧) و(٢٧٠٠٨) و (٢٧٠٠٩) و(٢٧٠١٠). والنسائي في السنن ٧/١٤٩، دار الجيل، ١٩٨٧م. وابن ماجه في السنن، حديث رقم ٢٨٧٤. والترمذي، السنن، حديث رقم (١٥٩٧) وقال عنه هذا حديث حسن صحيح. وعبد الرزاق في المصنف حديث رقم (٩٨٢٦)، منشورات المجلس العلمي

٢- حديث عائشة: «والله ما مست يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط في المبايعة، وما بايعهن إلا بقوله. قد بايعتك على ذلك». وفي رواية: «ما مست كفّ رسول الله ﷺ كفّ امرأة قط». وفي أخرى. «ما مس رسول الله ﷺ بيده امرأة قط، إلا أن يأخذ عليها، فإذا أخذ عليها فأعطته، قال: اذهبي فقد بايعتك». وفي أخرى. «ما مست يده يد امرأة قط إلا امرأة يملكها»[٧٣].

هذا وستأتي مناقشة هذه الأدلة وتوجيهها في المطلب الثالث من هذا البحث.

المطلب الثاني: مصافحة الصغيرة التي لا تُشتهى:

ذهب جمهور العلماء من الحنفية[٧٤] والمالكية[٧٥] والشافعية[٧٦] والحنابلة[٧٧]. إلى جواز مصافحة الصغيرة ولمس بشرتها، وهي من كانت دون سبع سنوات، بشرط عدم وجود الشهوة[٧٨]؛ وذلك لأنها ليست مظنة الشهوة، وليس لبدنها حكم العورة، ولا في لمسها معنى خوف الفتنة[٧٩].

المطلب الثالث: مصافحة المرأة الأجنبية الشابّة:

اختلف الفقهاء في حكم مصافحة المرأة الأجنبية الشابّة:

المذهب الأول: حرمة مصافحة المرأة الأجنبية الشابّة ولو بحائل.

---

(٧٣) البخاري، الصحيح، (ابن حجر، فتح الباري، حديث رقم ٢٧١٣، ٤٨٩١، ٥٢٨٨) ومسلم، الصحيح (مسلم بشرح النووي)، ١٠/١٣، دار الفكر. وأحمد في المسند ٣٢٨/٤١، حديث رقم (٢٤٨٢٩) و١١١/٤٢ حديث رقم (٢٥١٩٨) و ٣٤٩/٤٣ حديث رقم (٢٦٣٢٦). وأبو داود، السنن، حديث رقم ٢٩٤١. والترمذي، السنن، حديث رقم ٣٣٠٦، دار إحياء التراث العربي. وابن ماجه، السنن، حديث رقم ٢٨٧٥.

(٧٤) قاضي زاده،نتائج الأفكار، ٢٩/١٠. الكاساني، البدائع، ١٢٣/٥ ابن عابدين، الحاشية، ٣٦٨/٦. ابن نجيم، البحر الرائق، ٢١٩/٨.

(٧٥) الخرشي، حاشية، ١٣١/٢.

(٧٦) الشربيني، مغني المحتاج، ١٣٥/٢. وقليوبي وعميرة، حاشية، ١٠٩/٣-١١١.

(٧٧) البهوتي، كشاف القناع، ١٥٤/٢. وابن مفلح، الآداب الشرعية، ٢٤٦/٢.

(٧٨) ابن ضويان، منار السبيل، ١٤١/٢، المكتب الإسلامي، ط١٩٧٩/٤م.

(٧٩) زيدان، المفصّل في أحكام المرأة، ٢٤٢/٣.

ذهب إلى حرمة مصافحة الشابّة ولو بحائل كل من المالكية[80] والحنابلة[81] والحنفية إلا أنهم قالوا: لا تحل له[82].

وذهب إلى هذا الرأي من أهل التفسير كل من الإمام القرطبي[83]، والألوسي[84]، وابن عطية[85]، وابن الجوزي[86]، والبروسوي[87].

كما تبنى هذا الرأي من المعاصرين كل من:

الشيخ عبد العزيز بن باز -رحمه الله-[88]، والشيخ محمد متولي شعراوي -رحمه الله-[89]، والعظيم أبادي وشيخه بشير الدين بن كريم الدين قنوجي -رحمهما الله تعالى-[90]، والشيخ محمد علي الصابوني[91]، والشيخ أبو بكر الجزائري[92]، ود. عبد الكريم زيدان[93]، والشيخ محمد تقي العثماني[94]، ود. محمد حسن أبو يحيى[95]، والشيخ

(٨٠) الكشناوي، أسهل المدارك، ٣/٣٧٠. وابن عبد البر، التمهيد، ١٢/٢٤٣. والاستذكار له، ٢٧/٢٩٨ والدسوقي، حاشية، ١/٢١٥.

(٨١) البهوتي، كشاف القناع، ٢/١٥٤ والشطي، مطالب أولي النهى، ٥/٢٠ وابن مفلح، الفروع ٥/١٥٨، والآداب الشرعية له، ٢/٢٤٦. والمرداوي، الإنصاف، ٨/٣٢.

(٨٢) قاضي زادة، نتائج الأفكار، ١٠/٢٩. وابن نجيم، البحر الرائق، ٨/٢١٩. والزيلعي، تبيين الحقائق ٦/١٨. السرخسي، المبسوط، ١٠/١٥٤. والموصلي، الاختيار، ٤/٢٤٧. والكاساني، البدائع، ٥/١٢٣ وابن عابدين، الحاشية، ٦/٣٦٨.

(٨٣) الجامع لأحكام القرآن، ١٨/٧١، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

(٨٤) روح المعاني، ١٤/٨١، دار الفكر.

(٨٥) تفسير ابن عطية، ١٤/٤١٧، مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية، قطر، ط١/١٩٩١م.

(٨٦) زاد المسير في علم التفسير، ٨/٢٤٥، المكتب الإسلامي.

(٨٧) روح البيان، ٩/٤٩١، دار الفكر.

(٨٨) الفتاوى، ١/١٨٥.

(٨٩) الفتاوى، ص١٨٦، المكتبة العصرية-صيدا، ط١٩٩٩م.

(٩٠) التعليق المغني على الدارقطني، ٤/١٤٧، دار المحاسن، ١٩٦٦م.

(٩١) روائع البيان، تفسير آيات الأحكام، ٢/٥٦٦، مكتب الغزالي، ط٣/١٩٨١م.

(٩٢) أيسر التفاسير، ٥/٣٣٤، دار الخير، ط٢.

(٩٣) المفصل في أحكام المرأة، ٣/٢٣٩.

(٩٤) بحوث في قضايا فقهية معاصرة، ص٣٤٣.

(٩٥) أهم قضايا المرأة المسلمة، ص١٤٤.

محمد بن صالح العثيمين -رحمه الله-[96]، والشيخ عبد الله بن جبرين[97]، والشيخ محمد الحامد -رحمه الله-[98]، واستدل هؤلاء بالأدلة التالية:

الدليل الأول:

حديث أسماء بنت يزيد، وأميمة بنت رقيقة أن رسول الله ﷺ قال: «إني لا أصافح النساء»[99].

والحديث يدل على حرمة مصافحة المرأة الأجنبية: لأن الرسول ﷺ لم يفعل ذلك، مع عصمته وانتفاء الريبة في حقه، وهو الطاهر، الفاضل، الشريف الذي لا يشك أحد في نزاهته وطهارته، وسلامة قلبه، وهو مع ذلك لا يصافح النساء، ويكتفي بالكلام في مبايعتهن، مع أن أمر البيعة أمر عظيم الشأن، فكيف يباح لغيره من الرجال مصافحة النساء، مع أن الشهوة فيهم عالية، والفتنة غير مأمونة[100].

وقد أمرنا باتباع الرسول ﷺ والتأسي به لقوله تعالى: **﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر﴾**[101]، ولا معنى للتأسي به ﷺ إلا أن يفعل الإنسان مثل فعله. وقوله تعالى **﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾**[102]، ومتابعة الرسول ﷺ تقتضي الإتيان بمثل فعله، وهو عدم مصافحة النساء[103].

---

(٩٦) فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، ص١٢، دار ابن خزيمة، ط١/١٤١٦هـ.

(٩٧) المرجع السابق، ص١٢.

(٩٨) حكم الإسلام في مصافحة المرأة الأجنبية، ص١٠ وما بعدها، دار الدعوة، ط٣/١٣٩٤هـ.

(٩٩) سبق تخريجهما في المبحث الثالث.

(١٠٠) زين الدين العراقي وولده، طرح التثريب ٧/٤٤. والصابوني، روائع البيان، ٢/٥٦٦. وأبو يحيى، أهم قضايا المرأة المعاصرة، ص١١٣. والساعاتي، الفتح الرباني، ١٧/٣٥٠. وعبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة، ٣/٢٣٨.

(١٠١) سورة الأحزاب، آية ٢١.

(١٠٢) سورة الأعراف، آية ١٥٨.

(١٠٣) الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، ٣/٢٣١، مؤسسة الرسالة، ط٢/١٩٩٢م

المناقشة:

قوله ﷺ «إني لا أصافح النساء» لا يدل على حرمة المصافحة؛ لأنه من المقرر أن ترك النبي ﷺ لأمر من الأمور لا يدل بالضرورة على تحريمه، فقد يتركه لأنه حرام، وقد يتركه لأنه مكروه، وقد يتركه لأنه خلاف الأولى، وقد يتركه لمجرد أنه لا يميل إليه كتركه ﷺ أكل الضب[104]، مع أنه مُباح، والقاعدة الأصولية تقول: إن ما دخله الاحتمال سقط به الاستدلال، وهذا وحده كاف في بطلان الاستدلال به[105].

إذاً مجرد ترك النبي ﷺ للمصافحة لا يحمل دليلاً على حرمتها، ولا بدّ من دليل آخر صريح[106] يدل على حُرمة المصافحة.

فأما الاستدلال بوجوب اتباع الرسول ﷺ والتأسي به، فهذا من حيث الجملة؛ لأن أفعال الرسول ﷺ حجة على العباد، إذ هي دليل شرعي يدل على أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين[107]، أما من حيث دلالتها على كل فعل من الأفعال فهذا يحتاج إلى دليل مستقل.

ثم إن الآيات الكريمة وغيرها تدل على التأسي في الأفعال، أما الترك فتعلقها به بعيد، ثم إن الله تعالى قال ﴿**وما آتاكمُ الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[108]، ولم يقل: وما تركه فانتهوا عنه، فالترك لا يفيد التحريم.

كما أن قوله ﷺ «فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[109]، ولم يرد فيه: وما تركته فاجتنبوه، فكيف دلّ الترك على التحريم؟!

(١٠٤) لحديث خالد بن الوليد أتي النبي ﷺ بضب مشوي، فأهوى به ليأكل، فقيل له: إنه ضب، فأمسك يده، فقال خالد: أحرام هو؟ قال: لا، ولكنه لا يكون بأرض قومي، فأجدني أعافه، فأكل خالد ورسول الله ﷺ ينظر. أخرجه البخاري في كتاب الأطعمة، باب الشواء، (الفتح ٩/٤٥٣، حديث رقم ٥٤٠٠)

(١٠٥) الغماري، إتقان الصنعة، ص١٤٤، عالم الكتب، ط٢/١٩٨٦.

(١٠٦) يوسف القرضاوي، فتاوى للمرأة المسلمة، ص٨٣، دار الفرقان، ط١/١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

(١٠٧) الأشقر، محمد سليمان، أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، ١/١٨٥، مؤسسة الرسالة، ط٣/١٩٩١م.

(١٠٨) سورة الحشر، آية ٧.

(١٠٩) أخرجه البخاري في الاعتصام، باب الاقتداء بسنن الرسول ﷺ من حديث أبي هريرة، ٩ (ابن حجر، الفتح، ١٣/٢٦٤، حديث رقم ٧٢٨٨). ومسلم في الفضائل، باب اتباعه ﷺ (مسلم بشرح النووي ١٥/١٠٩)

ثم إن الأصوليين وغيرهم عرّفوا السنة بأنها قول النبي ﷺ وفعله وتقريره، ولم يقولوا: وتركه؛ لأنه ليس بدليل.

كما أن الحكم هو خطاب الله تعالى، وذكر الأصوليون أن الذي يدل عليه قران أو سنة أو إجماع أو قياس، والترك ليس واحدا منها فلا يكون دليلا[١١٠].

هل تَرْك المصافحة من خصائصه ﷺ؟

وقد ذكر الهيثمي حديث عبد الله بن عمرو «أن رسول الله ﷺ كان لا يصافح النساء في البيعة»[١١١] تحت باب ما جاء في الخصائص، وكأنه جعلها من خصائصه ﷺ، ولا يعمم على أمته.

واعتبار ترك النبي ﷺ للمصافحة من خصائصه أمر غير مسلّم به للهيثمي؛ لأنه يحتاج إلى دليل، والأصل في أفعال الرسول ﷺ التأسي بها؛ ولأن الخصوصية خلاف الأصل؛ لأنه ﷺ مبعوث قدوة وداعيا بفعله وقوله، فأفعاله هي للاقتداء، والخصوصية تمنع الاقتداء[١١٢].

وفي هذا قال الحافظ العراقي[١١٣] والظاهر أنه كان -عليه السلام- يمتنع من المصافحة لتحريمها عليه، فإنه لم يعد جواز المصافحة من خصائصه.

الدليل الثاني:

حديث عائشة رضي الله عنها «والله ما مسّت يد رسول الله ﷺ يد امرأة قط في المبايعة» برواياته[١١٤].

وهذا الحديث كسابقه يدل بمفهوم الموافقة على عدم جواز مصافحة النساء لحرمتها.

---

(١١٠) الغماري، إتقان الصنعة ص١٤٤.

(١١١) الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، ٢٦٦/٨، مؤسسة المعارف، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، والحديث اخرجه أحمد في المسند ٢١٣/٢، وإسناده حسن. وكذا قال الهيثمي، والشيخ شعيب في تخريجه لأحاديث مسند أحمد: ٥٧٦/١١ حديث رقم (٦٩٩٨).

(١١٢) الأشقر، أفعال الرسول ﷺ، ٢٦٩/١.

(١١٣) طرح التثريب، ٤٥/٧.

(١١٤) سبق تخريجه والكلام عليه في المطلب الأول من المبحث الثالث.

المناقشة:

هذا الحديث الشريف لا يدل على حرمة المصافحة، وإنما يدل كما دل سابقه على ترك المصافحة، وهل تركه ﷺ للمصافحة لأنها حرام عليه أم لا؟ هذا يحتاج إلى دليل مستقل يدل دلالة قطعية على حرمة المصافحة؛ لأنه من القضايا التي تعم بها البلوى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن قول عائشة هذا هو مبلغ علمها في تركه ﷺ للمصافحة فقط.

ومن المفيد ذكره أن الذي يدل على التحريم ثلاثة أشياء[115]:

١- النهي: نحو قوله تعالى: ﴿**ولا تقربوا الزنا**﴾[116].

٢- لفظ التحريم: نحو قوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم الميتة...**﴾[117].

٣- ذم الفعل أو التوعد عليه بالعقاب: نحو قوله ﷺ «من غش فليس منا»[118].

والترك ليس واحداً من هذه الثلاثة، فلا يقتضي التحريم.

الدليل الثالث:

عن معقل بن يسار رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحلّ له»[119].

---

(١١٥) الغماري، إتقان الصنعة، ص١٤٣، ١٤٤.

(١١٦) سورة الإسراء، آية ٣٢.

(١١٧) سورة المائدة، آية ٣.

(١١٨) بهذا اللفظ أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة في البيوع، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع. تحفة الأحوذي، المباركفوري، ٥٤٤/٤ رقم ١٣٢٩، دار الفكر، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح

(١١٩) حديث صحيح، أخرجه الطبراني في الكبير ٢١١،٢١٢/٢٠، رقم ٤٨٦، ٤٨٧، قال: حدثنا موسى بن هارون، ثنا إسحاق بن راهويه، أنا النضر بن شميل، حدثنا شداد بن سعيد الراسبي، قال: سمعت يزيد بن عبد الله بن الشخير يقول سمعت معقل بن يسار يقول... الحديث، ورجاله ثقات رجال الصحيحين ما عدا شداد بن سعيد الراسبي فهو ثقة، كذا قال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ٣٣٠/٤ تحت ترجمته قال: قال أبي: شداد شيخ ثقة، وقال يحيى بن معين: شداد ثقة، إلا أن فيه كلاماً يسيراً لا يضر. وقال المنذري في الترغيب والترهيب ١١١/٤: رواه الطبراني والبيهقي ورجال الطبراني ثقات رجال الصحيح، وكذا قال الهيثمي في المجمع ٣٢٩/٤، ولفظ رواية البيهقي «لأن يكون في رأس رجل مشط من حديد حتى يبلغ العظم خير من أن تمسه امرأة ليست له بمحرم»، أخرجه في شعب الإيمان، ٣٧٤/٤، حديث رقم ٥٤٥٥، دار الكتب العلمية، ط١/١٤١٠هـ.

يدل الحديث بمفهوم الموافقة على حرمة لمس الأجنبية على الإطلاق، لما فيه من الوعيد الشديد، والمصافحة صورة من صور اللمس فهي حرام[120].

المناقشة:

لا يسلم لهم ما ذهبوا إليه؛ لأن المس في الحديث الشريف يحتمل صورا كثيرة، فحمل المس هنا على المصافحة فقط غير واضح، فكلمة «يمس امرأة لا تحل له» لا تعني مجرد لمس البشرة للبشرة بدون شهوة، كما يحدث في المصافحة العادية، بل كلمة «المس» حسب استعمالها في النصوص الشرعية من القران والسنة تعني أحد أمرين

١- أنها كناية عن الصلة الجنسية «الجماع» جاء ذلك عن ابن عباس، وعلي، والحسن البصري، ومجاهد، وقتادة[121]، في تفسير قوله تعالى: ﴿**أو لامستم النساء**﴾[122]، وهذا ما رجحه الإمام الطبري[123]، واستقراء الايات الكريمة التي جاء فيها المس يدل على ذلك بجلاء، كقوله تعالى على لسان مريم: ﴿**أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر**﴾[124]، وقوله تعالى: ﴿**وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن**﴾[125]، وقوله تعالى: ﴿**لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة..**﴾[126].

٢- أنها تعني ما دون الجماع من العناق والقبلة والمباشرة ونحو ذلك مما هو من مقدمات الجماع، وهذا ما جاء عن ابن مسعود، وابن عمر، وعبيدة السلمان، وعامر الشعبي، وإبراهيم النخعي، والحكم بن عتيبة، وحماد بن أبي سليمان، وعطاء بن أبي رباح[127].

---

(١٢٠) الموسوعة الفقهية – الكويت، ٣٧/١٦٠.

(١٢١) الطبري، التفسير: ٥/١٠١-١٠٣، ط دار الفكر.

(١٢٢) سورة النساء، الآية ٤٣.

(١٢٣) التفسير، ٥/١٠٨.

(١٢٤) سورة آل عمران، الآية: ٤٧.

(١٢٥) سورة البقرة، الآية: ٢٣٧.

(١٢٦) سورة البقرة، الآية: ٢٣٦.

(١٢٧) تفسير الطبري، ٥/١٠٤ ١٠٨ والقرضاوي، فتاوى للمرأة المسلمة ص٨٩، دار الفرقان، عمان، ١٩٩٦م.

وقد وردت أحاديث نبوية شريفة وآثار كريمة يستدل بها على أن اللمس يطلق على ما دون الجماع، منها:

أ - حديث أبي هريرة: «واليد زناها اللمس»[128].

ب - وحديث ابن عباس: «لعلك لمست»[129].

ج - وقول عائشة -رضي الله عنها-: «قل يوم إلا وكان رسول الله ﷺ يطوف علينا جميعاً - تعني نساءه - فيقبل ويلمس ما دون الجماع»[130].

د - وما ورد عن ابن مسعود -رضي الله عنه- في تفسير قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾[131]: «هو ما دون الجماع»[132].

هـ - وما ورد عن ابن عمر -رضي الله عنه- قال: «إن القبلة من اللمس»[133].

الدليل الرابع:

قوله ﷺ: «من مس كف امرأة ليس منها بسبيل وضع على كفه جمرة يوم القيامة»[134].

ويدل الحديث بمفهوم الموافقة على حرمة مصافحة الأجنبية التي لا تعد محرما.

المناقشة:

ويرد على ذلك: بأن هذا الحديث ضعيف، فقد أورده الإمام الزيلعي بدون سند في نصب الراية[135]، وقال: غريب، كما أورده ابن حجر في الدراية[136]، وقال: لم أجده.

---

(١٢٨) أحمد، المسند، ١٤/٢٥٤ حديث رقم ٨٥٩٨، وصححه محققه الشيخ شعيب.

(١٢٩) الدارقطني، السنن، ٣/١٢١ حديث رقم ١٣١و ١٣٢، كتاب الحدود، ط دار المحاسن، القاهرة.

(١٣٠) انظر: ابن كثير، التفسير: ١/٥٠٣، وذكره دون إسناد.

(١٣١) سورة النساء، الآية: (٤٣).

(١٣٢) أثر صحيح، أخرجه الطبري في التفسير: ٥/١٢٦ من طرق.

(١٣٣) أثر صحيح، أخرجه الدارقطني في السنن: ١/١٤٤، رقم (٣٧) وقال: صحيح، والبيهقي في السنن ١/١٢٤ كلاهما من طريق الزهري عن سالم عن ابن عمر عن عمر به.

(١٣٤) الزيلعي، نصب الراية، ٤/٢٤٠.

(١٣٥) الزيلعي، نصب الراية، ٤/٢٤٠.

(١٣٦) ٢/٢٢٥، ط دار المعرفة، بيروت.

الدليل الخامس:

المصافحة تنطوي على فتنة من أعظم الفتن، وهي إثارة الشهوة الجنسية، وكل شيء كان وسيلة للفتن فإن المشرع منعه، ولهذا أمر بغض البصر درءاً لهذه المفسدة(١٣٧).

المناقشة:

أما أن المصافحة سبب للفتنة فغير مسلّم على إطلاقه، وذلك لأن الفتنة لها مستويان.

أولهما مستوى الفتنة العابرة التي تعرض للإنسان المسلم، وهذه لا يخلو منها مجتمع؛ ذلك أن مجرد النظر إلى المرأة الأجنبية الشابة من رجل شاب، أو مصافحتها، قد يؤدي إلى مثل هذه الفتنة العابرة.

هذا المستوى من الفتنة يعرض للإنسان المسلم ولو عاش في أطهر المجتمعات كمجتمع النبي ﷺ، كما حدث مع الصحابي الجليل عثمان بن مظعون، حين استأذن النبي ﷺ في الخصاء لاتقاء فتنة النساء، فمنعه النبي ﷺ(١٣٨).

ثم إن هذا المستوى من الفتنة يعرض للإنسان المسلم ولو اعتزل في قمقم لا يرى النساء قط، فهو لا بدّ أن يمر به تخيل من التخيلات أو يأتيه خاطر سوء، حيث أودع الله تعالى فطرة الإنسان ميلا عميقا إلى الجنس الاخر، فما بالك وهذا الإنسان يحيا بين الناس؟

ثم إن الإنسان المسلم كما يمسه طائف من الشيطان أحيانا في شهوة الجنس، فهو كذلك عرضة لأن يمسه هذا الطائف في أي شهوة من شهوات الدنيا كحب المال والأولاد، وحب الظهور والرياسة، وهو يجاهد صباح مساء كل هذه الشهوات التي قدرها الله على بني آدم ولا فكاك منها.

وفي مجاهدة الشهوات نوع من التفاعل الإيجابي مع الحياة الإنسانية التي لا تخلو من صعاب وشدائد، والتفاعل الإيجابي يعني الصراع الحادّ أحيانا مع تلك الصعاب

---

(١٣٧) ابن عثيمين، فتاوى النظر والخلوة، ص١٠ وابن باز، الفتاوى، ١٨٥/١. وأبو يحيى، أهم قضايا المرأة المسلمة، ص١١٤.

(١٣٨) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء، (ابن حجر، الفتح ٨٩/٩ رقم ٥٩٧٣).

والشدائد، ومنها معاناة فتنة المرأة وما يتبع الصراع عادة من هزيمة أحيانا وانتصار أحيانا، هكذا شأن الحياة الإنسانية السوية، صراع دائم لمقاومة الفساد والشر وتثبيت دعائم الصلاح والخير، أما الهروب من مواجهة الفساد والشر فلن يثمر غير ضعف وبراءة مصطنعة وزائفة تخفي وراءها فسادا وشرا مستترين، وهذا المستوى من الفتنة هو المحتمل وقوعه خلال لقاء الرجال النساء بالنظر إليهن ومصافحتهن دون شهوة على الوجه الذي شرعه الله تعالى وسنَّتهُ السنة.

أما المستوى الثاني للفتنة: وهو الفتنة العارمة المؤدية إلى الزنا فوقوعها مع المصافحة، أو لقاء المرأة دون خلوة أو شهوة أمر بعيد أيضا، وإذا وقع فهو شاذ، والشاذ لا حكم له، وقد وقع هذا الشاذ في عهد رسول الله ﷺ عندما دقق الفضل بن العباس رضي الله عنهما النظر إلى المرأة في الحج[١٣٩]، ومع ذلك لم يحرم الرسول ﷺ كشف وجه المرأة، أو لقاء الرجال النساء، إنما صرف وجه الفضل حتى لا تزداد الفتنة، وإذا وضعنا الأوهام التي نتجت عن سوء فهم معنى الفتنة جانبا، وتحررنا منها، ثم سعينا لاستجلاء حقيقة الفتنة التي ينبغي التحرر منها وسد منافذها فسنجد أن هذه الفتنة إنما تقع غالبا عند الخروج على الآداب الشرعية التي شرعها الله تعالى وهو العليم بفتنة المرأة.

وأخيرا نود أن نلفت الانتباه إلى أن الإسراف في اجتناب لقاء الرجال النساء يثمر خللا في التصور النظري للفتنة، أي يثمر توهم الفتنة، حيث لا فتنة، كما يثمر التوحش البالغ منها قبيل حدوث اللقاء أو المصافحة، ثم شدة معاناة الفتنة عند اللقاء، أما الاعتدال في المشاركة واللقاء مع الالتزام بالآداب الشرعية فيثمر الاستقامة في تصور الفتنة، كما يثمر الاعتدال في التحرز منها قبيل اللقاء والاعتدال في معاناتها عند اللقاء[١٤٠].

ومن المفيد بهذا الصدد أن نذكر هنا ما أورده صاحب تهذيب الفروق[١٤١] عن الإمام ابن العربي حيث يقول: «وكل أمر مخوف وكَل الله تعالى فيه المكلف إلى أمانته لا يقال فيه

(١٣٩) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، ابن حجر، الفتح، ١١/١٠، رقم ٦٢٢٨.

(١٤٠) أبو شقة، عبد الحليم، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ٣/١٨٩-١٩٣ بتصرف، و٣/٥٥، دار القلم ط٤/١٩٩٥م

(١٤١) ٢/٤٤ ط، عالم الكتب، بيروت.

إنه يتذرع إلى محظور فمنع منه، كما جعل الله سبحانه النساء مؤتمنات على فروجهن مع عظم ما يترتب على قولهن في ذلك من الأحكام، ويرتبط به من الحلّ والحرمة والأنساب، وإن جاز أن يكذبن، وهذا فن بديع فتأملوه واتخذوه دستورا في الأحكام وأصّلوه».

المذهب الثاني: جواز مصافحة الشابة الأجنبية، وذلك بشرطين:

١- أن يكون بينهما حائل.

٢- أمن الفتنة.

وقد ذهب إلى هذا الرأي كل من الشافعية[(١٤٢)] والإمامية[(١٤٣)].

وقد تبنّى هذا الرأي من المعاصرين: الشيخ عبد الرحمن البنا[(١٤٤)]، واستدل هؤلاء لما ذهبوا إليه بما يلي:

الدليل الأول: عن قيس بن أبي حازم أن النبي ﷺ كان إذا بايع لا يصافح النساء إلا وعلى يده ثوب[(١٤٥)]. وعن إبراهيم النخعي قال. كان النبي ﷺ يصافح النساء وعلى يده ثوب[(١٤٦)].

(١٤٢) الرملي، نهاية المحتاج، ١٩١/٦ والشربيني، الإقناع، ١٢٢/٢. والجمل، حاشيته، ٢٦٨/٦ إلا أن كتب الشافعية الأخرى كالمجموع للنووي ٦٣٥/٤، وأسنى المطالب للأنصاري ١١٣/٣، والعزيز شرح الوجيز للرافعي ٤٨٠/٧، والأذكار للنووي، ص٢٣٧، ذهبت إلى حرمة مصافحة الأجنبية ولم تفرق بين وجود حائل أو عدم وجوده.

(١٤٣) النجفي، جواهر الكلام، ٩٩/٢٩.

(١٤٤) الفتح الرباني، ٣٥١/١٧.

(١٤٥) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد ٢٤٤/١٢، وابن سعد في الطبقات ٦/٨، وإسناده ضعيف لإرساله، فقيس ابن أبي حازم تابعي ثقة، وقد أرسل الحديث (ابن حجر، التقريب، ص٤٥٦).

(١٤٦) ابن عبد البر، التمهيد، ٢٤١/١٢، وهو حديث ضعيف أيضا لإرساله؛ لأن إبراهيم النخعي تابعي ثقة، وأخرجه ابن سعد في الطبقات ٥/٨-٦.

الدليل الثاني: عن معقل بن يسار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ كان يصافح النساء من تحت الثوب[147].

الدليل الثالث: عن عامر الشعبي قال: بايع رسول الله ﷺ النساء وفي يده ثوب قد وضعه على كفه[148].

الدليل الرابع: عن طارق التيمي قال: جئت رسول الله ﷺ وهو قاعد في الشمس، وعليه ثوب أصفر قد قنع به رأسه، فلما قام انتهى إلى بعض الحجر، فإذا ست نسوة، فسلم عليهن، فبايعهن وعلى يده ثوب أصفر[149].

المناقشة:

وهذه الأحاديث ضعيفة بالنظر إلى آحادها، ولكنها يقوي بعضها بعضاً فتكون من الحسن لغيره، وتصلح للاحتجاج بها، ولهذا وجدنا الإمام الحافظ ابن حجر رحمه الله عندما أورد بعضها في فتح الباري سكت عنها وهذا ترجيح منه لجواز المصافحة من وراء حائل.

كما يلاحظ أن ابن عبد البر عرض بعض هذه الأحاديث في التمهيد[150] وسكت عنها شأنه شأن الحافظ ابن حجر، إلا أنه عاد ورد هذه الأحاديث في كتابه الاستذكار[151] بحديث عائشة: «لا والله ما مست امرأة قط يده»[152].

---

(١٤٧) حديث ضعيف جدا، أخرجه الطبراني في الأوسط ٤٠٨/٣ رقم ٢٨٧٦، تحقيق د. محمود الطحان مكتبة المعارف، الرياض، وفي إسناده عتاب بن حرب أبو بشر المزني، قال عنه الذهبي في المغني ٥٩٨/١ قال أبو حفص العلاس ضعيف جدا، وذكره الهيثمي في المجمع ٤٢/٦، وضعفه بسبب عتاب بن حرب.

(١٤٨) حديث ضعيف لإرساله، أخرجه ابن سعد في الطبقات ٥/٨، دار صادر - بيروت، قال حدثنا عبد الله بن إدريس عن حصين بن عبد الرحمن عن عامر الشعبي به وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره كما قال ابن كثير في التفسير ٣٧٤/٤، وعامر الشعبي تابعي.

(١٤٩) أخرجه ابن سعد في الطبقات، ٦/٨-٧، وإسناده ضعيف لجهالة الشيخ من أحمس الراوي عن طارق

(١٥٠) التمهيد، ٢٤٣/١٢.

(١٥١) ٢٩٨/٢٧

(١٥٢) سبق تخريجه.

ويمكن مناقشة ابن عبد البر في رده لهذه الأحاديث في كتابه الاستذكار لمعارضتها لحديث عائشة. «لا والله ما مست امرأة يده قط» بأن المقصود بالمس هنا المس المباشر والمصافحة من وراء حائل لامس فيها، فينتفي التعارض، وعندئذ تصلح هذه الأحاديث للاحتجاج بها.

المذهب الثالث: جواز مصافحة الشابة الأجنبية بغير حاجة وبلا حائل ولكن بغير شهوة:

ذهب إلى هذا الرأي الشيخ تقي الدين النبهاني – رحمه الله –[١٥٣].

واستدل على ما ذهب إليه بما ورد عن أم عطية الأنصارية قالت: بايعنا النبي ﷺ فقرأ علينا. **﴿أن لا يشركن بالله شيئا﴾**[١٥٤] ونهانا عن النياحة، فقبضت امرأة يدها فقالت أسعدتني[١٥٥] فلانة، فأريد أن أجزيها فما قال لها النبي ﷺ شيئا، فانطَلَقَت ورجعت فبايعها[١٥٦].

وقال الشيخ تقي الدين عقب ذكر هذا الحديث. ومعنى قبضت يدها ردت يدها بعد أن كانت مدتها للمبايعة، فكونها قبضت يدها يعني أنها كانت ستبايع بالمصافحة، ومفهوم «فقبضت امرأة منا يدها» أن غيرها لم تقبض يدها، وهذا يعني أن غيرها بايع بالمصافحة.

وأيضا فإن مفهوم قوله تعالى **﴿أو لامستم النساء﴾**[١٥٧]، بلفظه العام لجميع النساء، من حيث أن الملامسة تنقض الوضوء، يدل اقتصار الحكم على نقض الوضوء من لمس النساء على أن لمسهن بغير شهوة ليس حراما، فمصافحتهن كذلك ليست حراما، علاوة على أن يد المرأة ليست عورة ولا يحرم النظر إليها بغير شهوة فلا تحرم مصافحتها[١٥٨].

كما يمكن أن يستدل لهذا الرأي بحديث أم عطية الاخر «لما دخل رسول الله ﷺ جمع

(١٥٣) النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٥٧-٥٨، دار الأمة، بيروت، ط٣/١٩٩٠م.

(١٥٤) سورة الممتحنة، الاية (١٢).

(١٥٥) الإسعاد: قيام المرأة مع الأخرى في النياحة تراسلها (ابن حجر، الفتح ٥٠٧/٨).

(١٥٦) أخرجه البخاري في الصحيح (ابن حجر، الفتح، حديث رقم ٤٨٩٢).

(١٥٧) سورة النساء، آية ٤٣.

(١٥٨) النبهاني، النظام الاجتماعي، ص٥٧-٥٨.

النساء في بيت، ثم بعث إلينا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقام على الباب فسلم، ثم قال إني رسول رسول الله ﷺ إليكن لأبايعكن على... فأخرجنا أيدينا من خارج الباب، وأخرج يده فبايعناه...»[159].

المناقشة:

فيما يتعلق بحديث أم عطية بروايتيه فإنه لا يدل على وقوع المبايعة بالمصافحة لأن مد الأيدي لا تعني المصافحة ولا تستلزمها، وإنما هي إشارة إلى المبايعة، والمراد بقبض اليد التأخر عن القبول لا غير[160].

أما استدلال الشيخ بأن قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ على أن اللمس بغير شهوة ليس حراما، فمصافحتهن ليست حراما كذلك، فهو استدلال بعيد جدا، لأن قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ يعني الجماع. كما ذهب إليه ابن عباس[161] -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أو هو مقدماته من القبلة والعناق والمباشرة كما ذهب إليه ابن مسعود وابن عمر[162] -رضي الله عنهما- وغيرهما ولهذا ضعف شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاويه[163] قول من فسروا الملامسة أو اللمس في الآية بمجرد مس البشرة البشرة ولو بلا شهوة.

فمن زعم أن قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ يتناول اللمس وإن لم يكن لشهوة فقد خرج عن اللغة التي جاء بها القرآن، بل وعن لغة الناس في عرفهم، فإنه إذا ذكر المس الذي يقرن فيه بين الرجل والمرأة عُلِم أنه الوطء بالفرج لا بالقدم.

---

(159) أخرجه أحمد في المسند ٥/٨٥، ٦/٤٠٨، ٤٠٩ وابن حبان في صحيحه برقم ٣٠٤١ (الإحسان تخريج الشيخ شعيب، مؤسسة الرسالة، ط٢/١٩٩٣م) وأبو داود مختصرا في السنن برقم ١١٣٩ والطبراني في الكبير ٢٥/٤٥ رقم ٨٥. وإسناده ضعيف من أجل إسماعيل بن عبد الرحمن بن عطيه حيث لم يذكر بجرح ولا تعديل فهو مستور الحال.

(160) ابن حجر، الفتح، ٨/٥٠٥، والقسطلاني، إرشاد الساري، ٧/٣٨٠، دار إحياء التراث، والعيني، عمدة القاري، ١٦/٨٤، مصطفى الحلبي، ط١/١٩٧٢م، والكاندهلوي، أوجز المسالك، ١٥/٢٦١

(161) سبق تخريجه.

(162) سبق تخريجهما.

(163) مجموع الفتاوى: ٢١/٢٣٣.

ثم ذكر ابن تيمية في موضع آخر أن الصحابة تنازعوا في قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ فكان ابن عباس وطائفة يقولون: الجماع، ويقولون: الله حيي كريم يكني بما شاء عما شاء، قال: وهذا أصح القولين. فعلم أن كلمة «المس»، أو «اللمس» حين تستعمل من الرجل للمرأة لا يراد بها مجرد وضع البشرة على البشرة، بل المراد بها إما الجماع، وإما مقدماته من التقبيل أو العناق، ونحو ذلك من كل مس تصحبه الشهوة والتلذذ[164].

ثم لو كان اللمس يعني مس البشرة بالبشرة فلا يدل على أن اللمس جائز، إنما لو حصل لأدى إلى الوضوء، ثم من أين دل على أنه إذا كان اللمس هنا يعني بالبشرة أن المصافحة جائزة ؟!

أما أن يد المرأة ليست عورة ولا يحرم النظر إليها بغير شهوة فلا تحرم مصافحتها، فهذا بعيد عن الدليل، لأنه إذا كانت اليد ليست عورة ولا يحرم النظر إليها بغير شهوة فلا يدل ذلك على أنه تجوز مصافحتها، فمثلا وجه المرأة -عند كثير من العلماء- ليس عورة فهل ذلك يجيز للرجال لمسه ولو بلا شهوة ؟، ووجه الرجل ليس بعورة بالاتفاق لكن هل يجوز للمرأة لمسه بلا سبب ؟

المذهب الرابع: تحريم مصافحة الشابة الأجنبية إلا إذا تحققت الشروط التالية.

١- عند عدم الشهوة.

٢- عند أمن الفتنة.

٣- عند وجود الحاجة.

وذهب إلى هذا الرأي بهذه الشروط كل من:

الدكتور يوسف القرضاوي[165]، والشيخ عبد الحليم محمد أبو شقة[166]، ووافقه الشيخ محمد الغزالي رحمه الله[167].

---

(١٦٤) المرجع السابق: ٢١/٢٣٤، دار العربية، بيروت.

(١٦٥) فتاوى المرأة المسلمة، ص٩٩-١٠٠.

(١٦٦) تحرير المرأة في عصر النبوة، ٢/٩٣.

(١٦٧) المرجع السابق، المقدمة، ص٥-٦.

يقول د. القرضاوي: «إن المصافحة إنما تجوز عند عدم الشهوة وأمن الفتنة -وعند الحاجة- فإذا خيفت الفتنة على أحد الطرفين أو وجدت الشهوة والتلذذ من أحدهما حرمت المصافحة بلا شك، بل لو فقد هذان الشرطان - عدم الشهوة وأمن الفتنة - بين الرجل ومحارمه مثل: خالته أو عمته، أو أخته من الرضاع، أو بنت امرأته، أو زوجة أبيه، أو أم امرأته، أو غير ذلك، لكانت المصافحة حراما.

بل لو فقد الشرطان بين الرجل وبين صبي أمرد، حرمت مصافحته أيضا، وربما كان في بعض البيئات، ولدى بعض الناس أشد خطراً من الأنثى.

وينبغي الاقتصار في المصافحة على موضع الحاجة كالأقارب والأصهار الذين بينهم خلطة وصلة قوية، ولا يحسن التوسع في ذلك سدا للذريعة، وبعدا عن الشبهة، وأخذا بالأحوط، واقتداء بالنبي ﷺ الذي لم يثبت عنه أنه صافح امرأة أجنبية قط، وأفضل للمسلم المتدين، والمسلمة المتدينة ألا يبدأ أحدهما بالمصافحة، ولكن إذا صوفح صافح»[١٦٨].

وقال الشيخ أبو شقة: «وترخصا في ممارسة المصافحة عند أمن الفتنة ومع وجود مسوغ صالح، كأن تكون المصافحة وسيلة للتواصل كما هو الحال في المصافحة بين ذوي الأرحام...»[١٦٩].

ويقول الدكتور القرضاوي أيضا: وإنما قررنا هذا الحكم ليعمل به من يحتاج إليه دون أن يشعر أنه فرط في دينه، ولا ينكر عليه من رآه يفعل ذلك ما دام أمراً قابلاً للاجتهاد[١٧٠].

واستدل هؤلاء بالأدلة التالية:

الدليل الأول: بما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كانت الأمة من إماء أهل المدينة لتأخذ بيد رسول الله ﷺ تنطلق به حيث شاءت»[١٧١].

(١٦٨) فتاوى المرأة المسلمة، ص ٩٩-١٠٠.

(١٦٩) تحرير المرأة، ٢/٩٣.

(١٧٠) فتاوى المرأة المسلمة، ص١٠٠.

(١٧١) البخاري، الصحيح: ١٠/٥٠٤ حديث رقم ٦٠٧٢. وأحمد، المسند، حديث رقم (١٢٧٨٠) تحقيق الشيخ شعيب ورفاقه.

يدل الحديث الشريف على جواز لمس المرأة يد الرجل للحاجة مع أمن الفتنة ولو كان ذلك حراما لما فعله النبي ﷺ.

ورُد على ذلك: بأن المقصود من الأخذ باليد لازمه وهو الرفق والانقياد[172]. والتعبير بالأخذ باليد إشارة إلى غاية التصرف حتى لو كانت حاجتها خارج المدينة والتمست منه مساعدتها في تلك الحاجة، وهذا دليل على مزيد تواضعه ﷺ وبراءته من جميع الكبر.

مناقشة الرد:

صَرْفُ معنى الأخذ باليد عن ظاهره إلى لازمه وهو الرفق والانقياد غير مسلَم؛ لأن الظاهر واللازم مرادان معا، والأصل في الكلام أن يحمل على ظاهره، إلا أن يوجد دليل أو قرينة معينة تصرفه عن هذا الظاهر، ولا يوجد هنا ما يمنع ذلك، بل إن رواية الإمام أحمد وفيها «فما ينزع يده من يدها حتى تذهب به حيث شاءت» لتدل بوضوح على أن الظاهر هو المراد؛ لأن من التكلف والاعتساف الخروج عنه[173].

الدليل الثاني: عن أنس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه، وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت، فدخل عليها رسول الله ﷺ فأطعمته فجعلت تَفْلي رأسه، فنام رسول الله ﷺ ثم استيقظ...»[174].

الظاهر من الحديث الشريف أن أم حرام لمست رأسه عليه السلام، وإذا جاز اللمس جازت المصافحة.

ورد هذا: بأن أم حرام كانت محرماً للرسول ﷺ ولذلك جاز لها أن تمس رأس رسول الله ﷺ، وقد اتفق أكثر الفقهاء على ذلك، وإنما اختلفوا في كيفية ذلك:

(172) ابن حجر، الفتح، 12/7270، المكتبة العصرية، بيروت، ط2001.

(173) القرضاوي، مرجع سابق، ص95.

(174) حديث أم حرام رواه أكثر أصحاب كتب الحديث الشريف، فقد رواه الإمام مسلم في صحيحه، حديث رقم (4911) والبخاري في الصحيح حديث رقم (2788) و (2789) ومالك في الموطأ حديث رقم (1011) وابن حبان في الصحيح، حديث رقم (4608) والترمذي. السنن حديث رقم (1645) وأحمد في المسند (27100) و(27446) و(27447).

فذهب ابن وهب وأبو القاسم الجوهري والداوودي والمهلب وابن الجوزي والتوربيشي. إلى أن أم حرام كانت إحدى خالات الرسول ﷺ من الرضاعة فهي أخت امنة بنت وهب أم الرسول ﷺ من الرضاعة[١٧٥].

وقال آخرون. بل كانت خالة أبيه أو جده، لأن عبد المطلب كانت أمه من بني النجار[١٧٦]. ولهذا جاز لها أن تمس منه ﷺ ما تمس المحرم.

ورد على ذلك:

«بأن ادعاء محرمية أم حرام للرسول ﷺ من الرضاعة أو من النسب لم تثبت، لأن أمهاته ﷺ من النسب واللاتي أرضعنه معلومات ليس فيهن أم حرام وأختها أم سليم. وأن أم عبد المطلب وهي سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خراش بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار، وأم حرام هي بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام بن جناب بن عامر المذكور، فلا تجتمع أم حرام وسلمى إلا في عامر بن غنم جدهما الأعلى، وهذه خؤولة لا تثبت بها محرمية؛ لأنها خؤولة مجازية»[١٧٧].

وصوب الدمياطي: أنه لا محرمية بين النبي ﷺ وبين أم حرام[١٧٨].

وذهب الحافظ ابن حجر إلى أن مس رأسه ﷺ من قبل أم حرام إنما هو خصوصية له ﷺ، لأنه عليه السلام كان معصوماً يملك إربه عن زوجته فكيف عن غيرها مما هو المنزه عنه، وهو المبرأ من كل قبيح وقولة رفث، وقد نقل ابن العربي عن بعض العلماء هذا الرأي أيضا، واستحسن هذا الرأي أيضاً الكاندهلوي[١٧٩].

إلا أن القاضي عياض -رحمه الله- قد تبنى عكس ذلك بأن الخصائص لا تثبت إلا بدليل ولا دليل[١٨٠].

---

(١٧٥) النووي، شرح مسلم ٥٨/١٣ والمباركفوري، تحفة الأحوذي، ٢٨٠/٥-٢٨١ وابن حجر، فتح الباري ٧٥٠٧/٦، والكاندهلوي، أوجز المسالك، ٣٧٤/٨ ٣٧٥، والسهارنفوري، بذل المجهود، ٢٩٥/١١

(١٧٦) المراجع السابقة

(١٧٧) ابن حجر، الفتح، ٨٠/١١-٨١ بتصرف.

(١٧٨) فتح الباري ٨٠/١١-٨١.

(١٧٩) أوجز المسالك: ٣٧٥/٨.

(١٨٠) فتح الباري. ٨٠/١١-٨١.

وقد رد عليه الحافظ ابن حجر، بأنه لا حاجة إلى دليل لإثبات هذه الخصوصية، لأن الدليل على ذلك واضح[١٨١].

وأيا ما كان الأمر فلا بد من وجود سبب يبيح لأم حرام أن تمس رأس رسول الله ﷺ، لأنه عليه السلام لم يكن يقبل أن يقيل في بيت امرأة أجنبية، ولهذا إذا لم يكن بينه وبينها سبب محرم من رحم، فلا بد أن يكون ذلك من جهة الرضاع[١٨٢]. وبهذا لا يصلح الحديث الشريف دليلا على جواز المصافحة، لأن أم حرام كانت من ذوات رحم الرسول ﷺ.

وقد نقل الكاندهلوي في أوجز المسالك[١٨٣] أن التوربشتي قال في المرقاة: قد وجدت في بعض كتب الحديث أن أم حرام كانت من ذوات محارم النبي ﷺ.

الدليل الثالث: عن أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال. بعثني النبي ﷺ إلى قوم باليمن، فجئت وهو بالبطحاء، فقال. بم أهللت؟ قلت. أهللت كإهلال النبي ﷺ، قال. هل معك من هدي؟ قلت: لا، فأمرني فطفت بالبيت وبالصفا والمروة، ثم أمرني فأحللت فأتيت امرأة من قومي فمشطتني أو غسلت رأسي...»[١٨٤]، وعند مسلم: «فَفَلَت رأسي»[١٨٥].

وقول أبي موسى -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-. «فأتيت امرأة من قومي..» يدل على جواز الملامسة، وإذا جازت الملامسة جازت المصافحة.

المناقشة:

ويمكن أن يناقش هذا بأن الملامسة الواردة في قول أبي موسى إنما جازت لأن المرأة كانت محرماً له، فهي بنت بعض إخوته، وقد ذهب إلى هذا الكرماني، وصوبه الإمام العيني[١٨٦].

---

(١٨١) المرجع السابق، وأوجز المسالك، ٨/٣٧٤-٣٧٥.

(١٨٢) الكاندهلوي، أوجز المسالك ٨/٣٧٥.

(١٨٣) ٨/٣٧٥.

(١٨٤) أخرجه البخاري في الصحيح (ابن حجر، الفتح ٣/٤٨٧، حديث رقم ١٥٥٩).

(١٨٥) بشرح النووي، ٨/١٩٨، جواز تعليق الإحرام، وابن حجر، فتح الباري، ٣/٤٨٨.

(١٨٦) عمدة القاري: ٨/٢٢.

اعتراض:

ويمكن أن يعترض على هذا بأنه لم يرد أي دليل على أن المرأة الماشطة لأبي موسى كانت محرماً له.

ويرد على هذا:

بأن هذا صحيح، فلم يرد أي دليل يدل على أنها كانت محرماً له، لكن نظراً لورود أحادث كثيرة، وآثار كريمة تدل على عدم جواز لمس الرجل للمرأة إلا إذا كانت محرماً له مثل:

١- قوله ﷺ «لأن يقرع الرجل قرعاً يخلص إلى عظم رأسه خير له من أن تضع امرأة يدها على رأسه لا تحل له، ولأن يبرص برصا حتى يخلص البرص إلى كل عظم ساعده خير له من أن تضع امرأة يدها على ساعده لا تحل له»[١٨٧].

٢- وعن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال «لأن يزاحمني بعير مطلي بقطران أحب إلي من أن تزاحمني امرأة...»[١٨٨].

وأولى الناس بتطبيق ذلك هم الصحابة الكرام -رضوان الله عليهم-، فلا يعقل أن يرضى أبو موسى الأشعري وهو صحابي جليل أن تقوم امرأة ليست له محرماً بتغسيل رأسه ومشط شعره، إلا إذا كانت هذه المرأة محرماً له.

الترجيـح:

من خلال العرض السابق لكافة آراء العلماء والفقهاء، ومناقشتها، وكل ما ورد في مسألة مصافحة المرأة الأجنبية، يترجح ما يلي:

١- حرمة مصافحة المرأة الأجنبية الشابة إلا بالقيود والشروط التي نص عليها أصحاب المذهب الثاني والرابع، وهي أن تكون بحائل، وأن تنتفي الفتنة والشهوة وعدم

---

(١٨٧) إسناده مرسل، خرجه سعيد بن منصور في سننه ٢/٨٨ رقم (٢١٦٨) وأبو نعيم في الطب ٢/٣٣ ٣٤

(١٨٨) إسناده حسن موقوف، أخرجه الطبراني في الكبير ٩/٣٥٢ رقم (٩٧٥١). قال الهيثمي في المجمع ٨/١١٨ رواه الطبراني، وفيه أبو الرعراء، وثقه العجلي وابن حبان وفيه كلام، وبقية رجاله رجال الصحيح

الضرورة إذا كانت المصافحة بدون حائل، وذلك لقوة أدلتهم وسلامة أكثرها من النقد والطعن، بينما لم تسلم أدلة المذاهب الأخرى من نقد أو رد.

٢- هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الرسول ﷺ لم يصافح النساء قط، فهذا ثابت بأدلة في غاية الصحة، لا يمكن دفعها، وذلك أن الرسول ﷺ لو صافح في مثل حالة البيعة لكان ذلك واجب الاتباع، ولا يمكن أن تؤمن الفتنة في مثل هذه الحالة لغير رسول الله ﷺ على الرجال والنساء معاً، نتيجة تصافح الأيدي، وما يترتب عليها من محاذير، وفعله ﷺ من باب سد الذريعة تعليما لأمته ﷺ وتشريعا.

٣- ثم إن إيراد الحافظ الهيثمي أحاديث عدم مصافحته ﷺ للنساء بشكل خاص فيما جاء في خصائصه ﷺ في كتابه. «مجمع الزوائد»(١٨٩) يدل على أن عدم مصافحة النساء ليس أمراً مجمعاً عليه.

٤- كما أن تعبير فقهاء الحنفية بعدم جواز مصافحة المرأة الشابة يدل أيضاً على أن حرمة المصافحة ليست أمراً مقطوعاً به، ولو كان أمراً مقطوعاً به لعبروا بالتحريم.

و الله الموفق

(١٨٩) ٨/٢٦٦.

الخاتمة

حث الإسلام على المصافحة وجعلها سنة عند التلاقي، بين الرجل والرجل، والمرأة والمرأة، والرجل ومحارمه من النساء، وجعل المصافحة إن كانت لله تعالى سببا لمغفرة الذنوب، وإزالة الشحناء والبغضاء بين المتصافحين.

أما مصافحة الرجال للنساء الأجنبيات فقد فرّق الفقهاء بين أن تكون الأجنبية طفلة أو عجوزا أو شابة.

فإن كانت عجوزا لا تُشتهى ولا تشتهي فذهب جمهور الفقهاء إلى جواز مصافحتها، وخالف في ذلك المالكية والإمام أحمد في رواية عنه.

أما مصافحة الصغيرة التي لا تُشتهى، فذهب جمهور العلماء: الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى جوازها بشرط عدم وجود الشهوة.

أما مصافحة الشابة فقد اختلف الفقهاء في جوازها: فذهب جمهور العلماء: الحنفية والمالكية والحنابلة وعدد من علماء التفسير والعلماء المعاصرين: إلى حرمة هذه المصافحة ولو بحائل.

وذهب الشافعية والإمامية: إلى عدم جواز مصافحة الشابة الأجنبية إلا إذا كان بينهما حائل كثوب وغيره، وأمنت الفتنة.

وذهب الشيخ النبهاني: إلى جواز مصافحة الشابة الأجنبية بشرط عدم الشهوة.

وذهب عدد من العلماء المعاصرين: الدكتور القرضاوي، والشيخ الغزالي، وأبو شقة، صاحب كتاب تحرير المرأة، إلى تحريم مصافحة الشابة الأجنبية إلا إذا:

١- أمنت الفتنة.

٢- وانتفت الشهوة.

٣- ودعت الحاجة لذلك.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

Abstract

Islam call for shake hands man to man and woman to woman, but shake hands man to woman is allowed only for those are prohibited from marriage with for strangers it may be permissible under the following conditions, protection from fascination need and no feeling of passion.

Moreover, it is an answer to those who decidea against the said rules.



الصفات الإدارية الضرورية للداعية في ضوء الكتاب والسنة

الدكتور

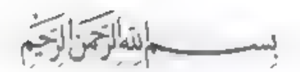
محمد بن عبدالله حياني رضا*

* كلية التربية جامعة الملك فيصل – السعودية



ملخص البحث:

بما أن الداعية لا تقتصر مهمته على الوقوف في المحراب أو اعتلاء المنبر؛ وانما تتجاوز ذلك إلى الاختلاط بالمجتمع والاطلاع على أحواله عن قرب؛ لذا يحتاج إلى حسن سياسة ومداراة للمخاطبين، وتوثيق الصلة فيما بينه وبينهم، ثم فيما بين بعضهم البعض بحكمة، هذا إلى جانب ضبط سير حياتهم الدينية و الاجتماعية دون حاجز أو عائق؛وذلك بشخصيته المؤثرة، وكلماته المعبرة، ومواقفه الحكيمة، فجاء هذا البحث لمعالجة أهم الصفات الضرورية لتحقيق ذلك.



المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب، وصلى الله وسلم على الناطق بالحكمة والصواب، الذي انقاد له العرب بحسن مداراته، وحكمة تدبيره، وتبشيره بحسن المآب صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه وأتباعهم، ومن اهتدى بهديه، واستن بسنته إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن المسؤلية الدعوية لا تتوقف عند الوقوف في المحراب أو اعتلاء المنبر، وإنما تتعدى ذلك لتشمل النزول إلى ساحة المجتمع والاختلاط به ليكون الداعية رمز ربط لوشائج القلوب، وحادياً يحدوها إلى مرضاة ربها، ومنقذاً لها من غمرات الضلالة إلى نور الهداية بعزيمة صادقة، وهمة حكيمة، وأذن واعية،وعين بصيرة ولا يتسنى ذلك - بعد العمق الايماني، و التأصيل العلمي، والبعد الفكري - إلا بالمعرفة و البصيرة بضبط سير الحياة الدينية والاجتماعية للمخاطبين دون حواجز نفسية فيما بينهم، أو معوقات مادية تحول دون الترابط فيما بينهم، وذلك يقتضي من الداعية التحلي بصفات إدارية لتحقيق ذلك، وذلك جزء مهم من مسؤليته، وواجب تحتمه المصلحة الدعوية، فما لايتم الواجب إلا به فهو واجب.

ونظراً لأهمية هذا الجانب في المسؤلية الدعوية أحببت أن أدلي فيه بدلوي مع من سبقني عسى الله عز وجل أن يجعل فيه النفع و القبول.

هذا وقد اتسق البحث من تمهيد، وأربعة فصول، تفرعت عنها مباحث، ثم الخاتمة، وقد ضمنتُ التمهيد إبراز أهمية هذا الجانب من المسؤلية الدعوية، ثم تعريف الإدارة لغة وعرفا، ووجه الصلة بين التعريف اللغوي و العرفي المعاصر، ثم جعلت الصفات الإدارية عناوين كلية للفصول، وجعلت الأساليب و الأسباب عناوين للمباحث، فجاءت الخطة على النحو التالي:

١- التمهيد

٢- الفصل الأول. الخبرة العلمية و العملية في معرفة استعدادات المدعو قبل التعامل معه.

المبحث الأول: الدقة في تقييم المواقف و الشخصيات

المبحث الثاني: التثبت في نقل الخبر

٣- الفصل الثاني: الأسلوب الدعوي المناسب

المبحث الأول: الحزم في غير شدة و اللين في غير ضعف

المبحث الثاني: التصريح في موضعه و التلميح في موضعه

المبحث الثالث: إطلاق الأمر والنهي في الوقت المناسب و الأسلوب المناسب

٤- الفصل الثالث: الحكمة في التعامل مع المخاطبين

المبحث الأول: مداراة الناس

المبحث الثاني: إنزال الناس منازلهم

المبحث الثالث: كتمان أسرار الناس

المبحث الرابع: حسن الظن بالمسلمين

٥- الفصل الرابع· القدرة على تجاوز العقبات الدعوية، و المشكلات الاجتماعية بين المخاطبين.

المبحث الأول: الأخذ بالشورى

المبحث الثاني: حل المشكلات حلاً منهجياً

٦- الخاتمة

٧- الفهارس

هذا والله أسأل تمام التوفيق و السداد و القبول إنه سميع مجيب، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وكتبه

محمد بن عبد الله حياني

١٤٢٣/١٢/٥هـ

التمهيد:

إن المتأمل في سيرة النبي ﷺ، يجد أن حياته عليه السلام لم تتوقف عند تلاوة الوحي بعد نزوله عليه، ثم بيانه بسنته المطهرة فحسب دون أسلوب مناسب يحقق الهدف من ذلك، وإنما تخلل ذلك: مراعاة الاستعدادات النفسية، والطاقات الفكرية، والظروف الواقعية، والأسلوب المناسب، والمقام المناسب، والأخذ بالشورى، وإنزال الناس منازلهم؛ إكراما لكريم، ومداراة لسفيه، ثم حلاً لمشكلة، وإماتة لمعضلة، حتى أسر قلوبهم بالإيمان والإذعان، والتزموا بالحق بقناعة ويقين، فأتمروا بأمره وانتهوا بنهيه، وبذلوا نفوسهم رخيصة في سبيل ربهم، وأصبحوا قادة الأمة وقدوتها الحسنة إلى يوم القيامة. وقد تم ذلك بحكمته عليه السلام، وحسن سياسته وتدبيره مؤيداً بوحي من الله، ومسدداً بتوفيق الله عز وجل.

قال الإمام الخطابي رحمه الله في معرض تعليقه على صلاة النبي عليه الصلاة والسلام على جنازة رأس النفاق عبد الله بن أُبي بن سلول لطلب ابنه عبد الله ذلك؛ قال رحمه الله

((إنما فعل النبي ﷺ مع عبد الله بن أُبي ما فعل لكمال شفقته على من تعلق بطرف من الدين، ولتطييب قلب ولده عبد الله الرجلِ الصالح، ولتألف قومه من الخزرج لرياسته فيهم، فلو لم يُجب سؤال ابنه وترك الصلاة عليه قبل ورود النهي الصريح لكان سُبَّةً على ابنه وعاراً على قومه، فاستعمل أحسن الأمرين في السياسة إلى أن نُهي – عن الصلاة على المنافقين – فانتهى[1]. اهـ))

وقال القاضي عياض رحمه الله في معرِض وصفه لحسن سياسته عليه الصلاة والسلام للناس، قال ((ومن تأمل حسن تدبيره للعرب الذين كانوا كالوحش الشارد، والطبع المتنافر المتباعد، كيف ساسهم؟ واحتمل جفاهم، وصبر على أذاهم إلى أن انقادوا إليه، واجتمعوا عليه، وقاتلوا دونه أهليهم (آباءهم، وأبناءهم)، واختاروه على أنفسهم، وهجروا في رضاه أوطانهم، وأحبابهم، من غير ممارسة سبقت له، ولا مطالعة كتب يتعلم منها سنن الماضين، فتحقق أنه ﷺ أعقل الناس، ولما كان عقله ﷺ أوسع

(١) انظر: فتح الباري ٣٣٦/٨

العقول، لا جرم اتسعت أخلاق نفسه الكريمة اتساعاً لا يضيق عن شيء[2])) اهـ بتصرف

وإذا كان النبي ﷺ مؤيداً من الله عز وجل؛ فالداعية بحاجة إلى الأخذ بأسباب النجاح والتوفيق: وذلك بتعميق الإيمان بالله عز وجل، والتأصيل العلمي، والإفادة من أهل الفضل والخبرة، ليتحلى بالخبرة العلمية والعملية في معرفة استعدادات المخاطبين، والأسلوب الدعوي المناسب، والحكمة في التعامل مع المخاطبين، والقدرة على تجاوز العقبات الدعوية والمشكلات الاجتماعية، كما عليه أن يسكن قلبَه عزيمةٌ صادقة وقوة إرادة، كي يتمكن من بلوغ الهدف من دعوته بعد ذلك.

فالمسؤلية الدعوية تقتضي ذلك، لأن الداعية ليس خطيب منبر وإمام محراب فحسب، وإنما هو واحد من أفراد مجتمعه بل قدوته، يمتزج مع المجتمع في المسجد والمدرسة، والمكتب، والحضر والسفر، يشارك الناس في أفراحهم وأتراحهم، ويحل مشاكلهم، ويطلع منهم على مالا يطلع عليه غيره.

لذا لابد له من ذلك ليتمكن من ضبط سير حياتهم الدينية، وترابطهم الديني والاجتماعي دون عائق.

ولعل هذه الصفات هي المعنى المراد من القوة التي أمر الله بها موسى عليه الصلاة والسلام في أخذه ما أنزله عليه، قال تعالى: ﴿**وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء، فخذها بقوة، وأمر قومك يأخذوا بأحسنها**﴾[3] والتي أمر بها نبيه يحيى عليه الصلاة والسلام بأخذه لكتابه الذي أنزله عليه بقوله (يايحيى خذ الكتاب بقوة)[4]

فقد فسر العلماء القوة في الأيتين بمعان متعددة، وكلها لا تخرج عن إطار الصفات السالفة الذكر، وجميعها من مقتضيات الأخذ بالكتاب والحكم بما فيه، ولم يفسروها بالقوة المركزية المجردة وإنما بالموضوعية المتكاملة، فقد فسروها بالعلم، والعقل، والحكمة،

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ ١/٦٦، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد ٧/١١ وحدائق الأنوار ٢/٨٢٤

(٣) الأعراف ١٤٥

(٤) مريم ١٢

والحلم، والصفح، والملاطفة، والصبر، وقوة العزيمة، والجد والنشاط، وقوة الإرادة[5]

وبتدبر هذه الصفات يظهر أن أهمها قوةُ العزيمة والإرادة، والاستعدادُ النفسي لخوض هذه المهمة بهمة عالية، لأنه بدون ذلك يعسر استمرارية باقي الصفات، وبلوغ الهدف المنشود.

قال الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله في تفسير القوة من قوله تعالى لموسى عليه السلام. (فخذها بقوة قال ((القوة هنا تمثيل لحالة العزم على العمل في الألواح بمنتهى الجد والحرص دون تأخير ولا تساهل، ولا انقطاع عند المشقة ولا ملل، بحالة القوي الذي لا يستعصي عليه عمل يريده.اهـ))[6]

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ((لا تصغرنّ هممكم، فإني لم أر أقعد عن المكرمات من صغر الهمم))[7]

تعريف الإدارة:

الإدارة: مصدر أدار يدير إدارة. تقول العرب. أدرت الشيءَ أديره إدارة، وأدار الشيء يديره إدارة. يريدون من ذلك التعدي بفعل التدوير للشيء دوراناً ذات اليمين أو ذات الشمال.

ويستعمل الفعل لازماً أيضا، فيقال: دار الشيءُ يدور دورانا.[8]

ولم يقف العرب في استعمال هذا الفعل عند الدوران الحقيقي بل تجاوزوا ذلك إلى استعماله في نقل الشيء من مكان إلى اخر، ومن رجل إلى رجل اخر أيضا، وقد جاء في

---

(٥) انظر جامع البيان ٥٨/٦ و ٥٥/٩، المحرر الوجيز ٧٤/٦ و ٤٢٠/٩، زاد المسير في علم التفسير ٢٥٩/٣ التفسير الكبير للرازي ٢٣٦/١٤ و ١٩١/٢١، الجامع لأحكام القران ٢٨١/٧ و٨٦/١١ تفسير البحر المحيط ٣٨٨/٤ و١٧٦/٦، روح المعاني ٥٨/٩ و٧٢/١٦، التحرير والتنوير ١٠٠/٩ و٧٥/١٦

(٦) التحرير والتنوير ٩/ ١٠٠

(٧) انظر: أدب الدنيا والدين ص ٣٠٧

(٨) لسان العرب ٢٩٥/٤، القاموس ٣٢/٢، تاج العروس ٣٣١/١١

القرآن الكريم كذلك. قال الله تعالى: ﴿إلاأن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم﴾[9]

أي تتعاطون بيعها أخذاً وعطاء، تقابضاً يداً بيد.

قال الإمام أبو الحسن الماوردي رحمه الله: ((معنى الإدارة؛ إما أنهم يتناولونها من يد إلى يد، أو يتبايعونها في كل وقت.اهـ))[10]

وقال الإمام الشوكاني رحمه الله في معنى الآية أيضاً ((أي يتعاطونها يداً بيد. فالإدارة التعاطي والتقابض))[11]

فيتضح مما تقدم. أن معنى الإدارة في الآية واضح في النقل لافي الدوران الحقيقي. وكما استعملوا الإدارة في الدوران، ونقل الشيء، وتعهده في المحسوسات؛ استعملوه أيضاً في غير المحسوس، قال ابن منظور رحمه الله ((يقال: أدرت فلاناً على الأمر. إذا حاولت إلزامه إياه، وأدرته عن الأمر. إذا طلبت منه تركه))[12] والأمر هنا على إطلاقه أعم من كونه مادياً أو معنويا؛ كطلب فعل، أو قول، أو معقول، أو ترك ذلك.

قال الإمام الشوكاني رحمه الله في معنى قوله تعالى: ﴿إذ يبيتون مالا يرضى من القول﴾[13]

قال: ((يديرون الرأي بينهم، لأن الغالب أن تكون إدارة الرأي بالليل))[14]

كما استعملوا هذا الفعل في المعنى الشائع في عصرنا الحاضر أيضا، وهو. إدارة الشؤون سواء أكان ذلك في مؤسسة علمية أم عملية، أو على مستوى الأسرة، قال ابن منظور رحمه الله: ((يقال أيضا: مداورة الشؤون معالجتها. والمداورة. المعالجة))[15]

---

(٩) البقرة٢٨٢

(١٠) النكت والعيون ١/١٩٦، وانظر تفسير البحر المحيط ٢/٣٥٣، تفسير القرآن العظيم ١/٣٤٩

(١١) فتح القدير ١/٣٠٢

(١٢) لسان العرب ٤/٢٩٩، القاموس ٢/٣٣، تاج العروس ١١/٣٣٤

(١٣) النساء ١٠٨

(١٤) فتح القدير ١/٥١١

(١٥) لسان العرب ٤/٢٩٧، القاموس ٢/٣٣، تاج العروس ١١/٣٢٨

وقياساً على ما سبق؛ يمكن أن يطلق على الداعية الناجح في معالجته لشؤون المخاطبين. ذو إدارة ناجحة. لأنه يتحلى بصفات إيجابية تخوله اتخاذ أسباب النجاح في معالجته لحياة المخاطبين، لذا يمكن تعريفه من هذا الجانب:

(بأنه الذي يملك قوة التأثير في الناس؛ لاستمالتهم إلى تعاليم الإسلام بقناعة ويقين، بصفات وأساليب مخصوصة).

علماً أن تعريف الإدارة في العرف الإداري المتخصص على اختلاف أصحابه في تعريفها لا يخرج عن الآتي:

(المعرفة الدقيقة بهدف العمل ومستلزماته، والهيمنة على الأفراد لجعلهم يعملون بكفاءة تحقق هدف المنشأة، أو المؤسسة العلمية أو العملية).

ومن ذلك يمكن تعريف الإداري الناجح. (بأنه الشخصية المؤثرة في عمال المنشأة تأثيراً تطَوّعياً لتحقيق أهداف المنشأة أو المؤسسة العلمية أو العملية).[16]

ثم بالنظر في عرف الإدارة المعاصر نجد توافقاً كبيراً بين صفات الإداري الناجح والداعية الناجح، وكذلك في الأسلوب الإداري المطلوب، والأسلوب الدعوي أيضاً.

أما صفات المدير أو القائد الإداري الناجح التي لا يختلف بها المتخصصون في العلوم الإدارية؛ هي مايلي. (القدوة الحسنة، الفطنة، القدرة العقلية، العلم الشامل، الخبرة الإدارية)

وبمقارنة ذلك في تفسير العلماء (للقوة) في أخذ موسى ويحيى عليهما الصلاة والسلام لكتاب الله والحكم بين الناس بما فيه، كماتقدم، نجد توافقاً كبيراً بينهما، بل تفسير القوة عند المفسيرين أعم وأشمل.

أما الأسلوب الإداري المناسب لضبط سير العمل في المنشأة فهو. (القيادة المؤثرة، التوجيه، الاتصال المباشر بعمال المنشأة، أخذ الشورى، الرقابة لمنع وقوع الضرر أو

(١٦) اختلف الباحثون الإداريون في تعريف الإدارة اختلافاً كثيراً يتسم بتعدد وجهات النظر في ذلك، والإطناب في التعريف. انظر مبادىء الإدارة والقيادة في الإسلام ص٢٣و١٦٩، المفاهيم الادارية الحديثة ص١٢-١٣

دفعه بعد وقوعه، وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، الخطاب المناسب) وبمقارنة هذه الأساليب بالأسلوب الدعوي المناسب السالف الذكر نجد اتفاقاً كبيراً بينهما أيضا.[١٧]

بعد هذا نخلص إلى أن إضافة لفظ (الإدارية) إلى صفات وأساليب الداعية السالفة الذكر إطلاق له أصله اللغوي.

والله أعلم

(١٧) انظر للمقارنة: كتاب مبادىء الإدارة والقيادة في الإسلام، د محمد بن عبد الله البرعي ص٦٦، ٦٩، ٧٠، ٨١، ١٦٩، ومن ص ١٨٣-٢٣٣. وكتاب المفاهيم الإدارية الحديثة، د.فؤاد الشيخ سالم، د. زياد رمضان، د. محسن مخامرة د. أميمة الدهان. ص١٨١، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٧ ٢٠٣، ٢١٧، ٢٣١، ٢٣٤.

الفصل الأول:

الخبرة العلمية والعملية في معرفة استعدادات المدعو قبل التعامل معه

المبحث الأول:

الدقة في تقييم الأشخاص و المواقف:

يختلف الناس في مدى استعداداتهم الفكرية والعلمية والنفسية، وهذا التفاوت تجب معرفته على الداعية بدقة بالغة كي يتسنى له إعطاء كل ذي حق حقه، واستغلال الطاقات، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، فكلما تكاملت حلقات التصور المطلوبة كان الحكم محكماً أكثر، والعكس بالعكس.

فإذا قصرت مدارك الداعية عن إدراك ذلك - لقصور علمي، أو بساطة فكرية[18] انعكست تلك النتائج نفسها إلى سلبيات، من إضاعة للحقوق، وهدر للطاقات، ووضع للشيء في غير موضعه وتلك ثغرة في شخصية الداعية ومسؤليته فضلاًعن سوء سمعة من أخطأ الداعية في تقييمه وأساء الظن به، لأن المخاطبين يتفاعلون مع تأثرات الداعية تلقائيا لفرط الثقة به.

وللوصول إلى التقييم السديد، يجب أن يتوافر في الداعية ما يلي:

١- عمق إيماني يضيء طريق السداد في الحكم.

لأنا لو تأملنا سيرة النبي ﷺ لوجدنا الدقة المحكمة في الحكم، ووضع الأمور في نصابها ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

(١٨) كأن يُقوّم الأشخاص باعتبار ما كانوا عليه لا باعتبار ما هم عليه، أو بما يسمعه عنهم دون تحقق وتثبت ومعاينة، أو يصغي إلى تقويم الآخرين دون تثبت وروية.

٢- الأصالة العلمية الشرعية، فضلاً عن اللغوية، لأن تصرفات الناس لا تقاس إلا بالمقياس الشرعي الدقيق، وتفسير المواقف التفسير الصحيح بعد معرفة الأسباب والآثار.

٣- فطنة، ودقةملاحظة، أو تمييز بين المواقف.

٤- عدم الاقتصار على معرفة موقف واحد أو موقفين، أو قرينة أو قرينتين من الرجل المقيم، بل لابد من تعدد ذلك، بحيث يمكن بذلك تكوين تصور معين منضبط. وذلك يقتضي التريث وعدم العجلة في الحكم.

فمثلاً اختار رسول الله ﷺ لصحبته في الهجرة من مكة إلى المدينة أبا بكر رضي الله عنه[١٩] ولم يختر لذلك عمر أو عثمان رضى الله عنهما، أو غيرهما من كبار الصحابة رضى الله عنهم!

وذلك يدل على تميز شخصية أبي بكر رضي الله عنه بخصوصية تؤهله لمثل هذا الموقف الخطير لأنه أخطر موقف مر به رسول الله ﷺ - في الظاهر - حيث تعرضت فيه حياته للخطر ومن ثم حياة الدعوة أصلاً.

وخص عمر رضي الله عنه قبل هجرته عليه الصلاة والسلام بالهجرة في نفر من الصحابة ليقوم بحمايتهم ويَسُوس أمرهم، إلى أن يصل إلى المدينة[٢٠]، وذلك لشهرته بالشجاعة، وشدة البأس، مع سداد الرأي رضي الله عنه.

---

(١٩) أخرج البخاري من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت في حديثها عن هجرة أبي بكر رضي الله عنه مع النبي ﷺ (وتجهز أبوبكر قبل المدينة فقال له رسول الله ﷺ على رِسْلك، فإني أرجو أن يؤذن لي، فقال ابوبكر وهل ترجو ذلك بأبي وأمي أنت؟ قال نعم فحبس أبوبكر نفسه على رسول الله ﷺ ليصحبه.. الحديث)

مناقب الأنصار باب هجرة النبي ﷺ و أصحابه إلى المدينة ٧/ ٢٣٠، ٢٣١، المسند ٦/ ١٩٨

(٢٠) أخرج البخاري من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما قال (أول من قدم علينا - يعني المدينة - مصعب بن عمير وابن أم مكتوم وكانوا يُقرئون الناس، فقدم بلال وسعد وعمار بن ياسر، ثم قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عشرين من أصحاب النبي ﷺ، ثم قدم النبي ﷺ الحديث). مناقب الأنصار، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة ٧/ ٢٥٩

والأولى في الظاهر أن يخص عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لصحبته في هجرته - عليه الصلاة والسلام - لشهرته بالشجاعة وشدة البأس؟

إذاً إنه تقويم النبي عليه الصلاة والسلام السديد المحكم للشخصيات.

ولعله في توفر كمال العقل وأرقى درجات الإيمان وأعلاها منزلة في أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان سبب ذلك؛ أما الشجاعة فتتوافر في وقتها المناسب، وإن لم يسبق لها شهرة.

فرسول الله ﷺ هو المبصر المعاين للاستعدادات، المسدد من الله عز وجل.

ثم مع ما تقدم من فضل أبي بكر ثم عمر رضى الله عنهما وتقديم النبي ﷺ لهما في أجلّ الأمور أرسلهما في سرية إلى ذات السلاسل

بقيادة عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث كان على جانب كبير من السياسة العسكرية[٢١]، وذلك فضلاً عن الجانب التربوي في هذه المهمة.

ثم أرسل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في جيش إلى بلاد الشام تحت إمرة أسامة بن زيد رضى الله عنهما حِب

رسول الله ﷺ وكان عُمْر أسامة يومئذ لا يتجاوز ثمانية عشر عاماً[٢٢]، إذ كان يعتبر في سن أبناء عمر رضى الله عنه.

ولا يقال: لعل محبة النبي ﷺ لأسامة جعلته ينصبه أميراً على جيش فيهم أمثال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؟

لا يقال ذلك، لأنه لا دخل للعاطفة في مثل هذا الموطن الحرج، لأنه جيش متوجه إلى بلاد الشام ليقاتل أعتى جيش في الأرض آنذاك، فكيف يفرط رسول الله ﷺ بجيش ويفرط أيضاً بمنزلة عمر رضى الله عنه تحت قيادة شاب صغير بمثابة ولده بدافع عاطفي! إن أي إنسان غير معصوم لا يفعل ذلك فكيف برسول الله ﷺ؟

---

(٢١) انظر القصة في طبقات ابن سعد ١٣١/٢. وأُخرج الطبراني في الكبير مرسلاً عن ابن بُريدة: (أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال لعمر يوم ذات السلاسل: إنما ولاه علينا رسول الله ﷺ لعلمه بالحرب). قال الهيثمي رجاله رجال الصحيح غير المنذر بن ثعلبة وهو ثقة. مجمع الزوائد ٣٥٥/٩

(٢٢) نص على ذلك الحافظ الذهبي رحمه الله. انظر سير أعلام النبلاء ٥٠٠/٢، طبقات ابن سعد ٦٦/٤

إن القضية إذاً قضية خبرة وتربية، إذ رأى رسول الله ﷺ في شخصية أسامة الأهلية العسكرية في هذا السن المبكرة، فأراد رسول الله ﷺ، أن تسير في مجالها كي تؤتي ثمارها مستقبلاً بعد تدريبها على الإدارة بصحبة الكبار الأفذاذ.

وبالفعل فقد أرسله أبو بكر رضي الله عنه بعد وفاة النبي ﷺ وعاد مظفراً[٢٣] رضي الله عنه.

ولقد اتخذ رسول الله ﷺ أمين سره بشأن المنافقين حذيفة بن اليمان رضي الله عنه[٢٤] والأولى بذلك منه في الظاهر أبو بكر أو عمر رضى الله عنهما وأمثالهما في المنزلة والملازمة للنبي ﷺ.

إنه توزيع المسؤوليات المتنوعة على الكفاءات الموهوبة والمتخصصة، بتقويم سديد، ينطلق من بصيرة نافذة بنور الله وتوفيقه، ليكون ذلك التقويم المحكم أسوة لمن بعده عليه الصلاة والسلام، ليتم سير الأمور باستقامة، ودون عوائق.

فالقضية ذات أهمية وخطورة بالغة، فلا يتحقق إصدار الحكم في شخص ما إلا بعد تواتر سماع وطول معاينة، فالإنسان يعرف بمواقفه القولية والفعلية العديدة بالإضافة إلى الاحتكاك في المعاملة المادية، والسفر الطويل، لا بنظرة متفرِس ولا بهمسة أذن من ساذَج أو مغرض.

المبحث الثاني:

التثبت في نقل الخبر:

إن الخبر يصاحب الناس في صباحهم ومسائهم، وغُدّوهم ورواحهم، فبه ترتبط أواصر القلوب وبه تفترق، وبه تثور، وبه تهدأ، وبه تسعد، وبه تحزن، وبه تتأصل دعائم الخير، أو تتراكم ويلات الشر.

---

(٢٣) القصة أخرجها البخاري في فضائل الصحابة، باب مناقب زيد بن حارثة مولى سول الله ﷺ مختصرة ليس فيها إنفاذ أبي بكر رضي الله عنه لجيش أسامة بعد استخلافه ٨٦/٧ وأخرجها ابن سعد مطولة بإسناده من حديث هشام بن عروة عن أبيه، وفيها إنفاذ أبي بكر جيش أسامة ٦٧/٤

(٢٤) قال ذلك أبو الدرداء رضي الله عنه في حديث طويل كما عند البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمار وحذيفة رضي الله عنهما ٩٠/٧ وانظر المسند ٤٤٩/٦

إنه من الأسباب الأساسية في تقييم الأفراد و المجتمعات، وتيسير سَير المصالح العامة و الخاصة أو تعطيلها.

وإن أعراض المسلمين غير مباحة لطعن الطاعنين دون حساب، ومصالحهم غير متروكة للهدر دون تمحيص وعقاب.

لذا كان من أهم أسس الإسلام أن جُعل الحفاظ على عرض المسلم من مقاصد الشريعة الغراء، ليبني بذلك المجتمع المسلم المتماسك، الذي يمكن أن ينطلق في تشييد الحضارة الإسلامية المنشودة، وتتحقق به الخلافة عن ربه في الأرض.

ولما كان للحكم العاطفي على الاخرين والارتجالي، والعقل الماكر الهادف، واللسان المغرض، والقلم المأجور، والطرْف الخفي، والإشارة الخفية المفهمة، الدورُ الفعال والمؤثر في تدمير السمعة و شل حركة المصالح، بسبب غَيرةٍ وحرص على حياة، أو بساطة فكرية وعاطفة سانجة، أو تنافس في حظ نفسي: من مزيد شهرة في علم، أو عبادة، أو منصب إداري، وقف الإسلام في وجه هذا التيار المدمر بمنهج ذي سدود منيعة من القواعد والضوابط التي يجب أن يمر بها الخبر عبر قنواتها لتختبر ماهيته،وتعرف هوية ناقله، وأسباب روايته، وأهداف ذلك وأثاره فإما أن يطرحه بعد ذلك، ويعاقب الناقل بما يناسب، أو يأخذ به بانياً عليه أسلوب التعامل المناسب مع المخبَر عنه

إن هذا المنهج استنبطه العلماء من قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا، أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾**[٢٥].

ثم ما روي عن النبي ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)[٣٦].

---

(٢٥) الحجرات ٦

(٣٦) أخرجه مالك في الموطأ مرسلا، كتاب الأقضية،باب القضاء في المرفق ٢/٧٤٥ وأحمد في المسند ٥/٣٢٧. وابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره من حديث عبادة بن الصامت ﷺ، وقال في الزوائد رجال إسناده ثقات إلا أنه منقطع، لأن إسحاق بن الوليد قال عنه الترمذي وابن عدي لم يدرك عبادة ابن الصامت وقال البخاري لم يلق عبادة اهـ ٢/٧٨٤ رقم (٢٣٤٠) والحديث أجمع الفقهاء على العمل به وأصبح أحد القواعد الفقهية الكبرى انظر شرح القواعد الفقهية ص ١١٣.

ثم من القاعدة الأصولية (مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[٣٧].

فقد سلط القرآن الضوء على ناقل الخبر فوصفه بالفسق حتى وإن كان قد تزيا بزيِّ العلماء أو تمثل برزانة الفضلاء، أو تشبه بحلم العقلاء، إنه متهم حتى تثبت براءته ولا تثبت براءته إلا بما يلي:

١- أن يكون عدلاً في دينه

٢- ضابطاً في نقله

٣- غير معروف بمنافسة مادية أو علمية،أو حساسية شخصية بينه وبين من يخبر عنه.

أما العدالة فلا تثبت إلا بما يلي:

الإسلام، البلوغ، العقل، السلامة من أسباب الفسق، السلامة من خوارم المروءة،أما المسلم فضده الكافر، وأما البالغ فضده الصبي الصغير، وأما العاقل فضده المجنون، وأما السالم من أسباب الفسق فهو الذي لم يفعل كبيرة، ولم يصر على صغيرة. وهذا أمر لا يعرف إلا بمصاحبة سفر، أو معاملة بالدينار والدرهم. وادعاء المعرفة المؤصلة بسوى ذلك مجازفة.

أما السالم من خوارم المروءة فهو: تنزهه عن أفعال العامة.

ولعل هذا الشرط الأخير أليق براوي حديث النبي ﷺ.

أما الضبط فيشترط لثبوته ما يلي:

- رواية الخبر بألفاظه تماما، أو بالألفاظ القريبة منها، فإن لم يستطع فالمعاني الصحيحة بألفاظ تدل عليها دلالة واضحة صريحة لا ظنية. شريطة أن يكون الناقل عندئذٍ على علم ودراية كافية بمعاني الألفاظ العربية ودلالاتها، كي لا يخل في الدلالة على المعنى الصحيح.

وهذا الضابط فيما يتصل بالمعنى الصريح للخبر الذي لا يختلف في فهمه اثنان لو سمعاه، وإنما شرطوا ذلك لضبط المعنى كي لا يضطرب.

---

(٣٧) انظر المحصول في علم الأصول الجزء الأول القسم الثاني ص ٣١٧، شرح الكوكب المنير ٣٥٧/١، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص ١٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ٢٦٩

أما ما يختلف فهمه من رجل إلى آخر فلا يجوز نقله وروايته إلا بحروفه، و إلا فلا تجوز روايته بحال من الأحوال، دفعاً لما يترتب على ذلك من ضرر[٢٨].

ونظراً للتساهل الواسع من الناس اليوم في نقل الأخبار فيما بينهم دون روِيّة وتثبت وتدقيق

ونظر، ودون معرفة بمعاني الألفاظ العربية ودلالتها، وما أدى ذلك إلى قطع حبل الأخوة الإسلامية، وتعطيل المصالح، فالمناسب - من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وسداً للذريعة - أن تضاف شروط أخرى إلى الضبط وهي:

١- ذكر الألفاظ الواردة قبل الخبر والألفاظ التي وردت بعده، لمعرفة دلالة السياق، لأن الخبر قد يكون جملة مقتطعة من سياق، فإذا وضعت في سياقها كانت لها دلالة و إذا فصلت عنها كان لها دلالة أخرى، وكثيراً ما يقع ذلك عمداً لغرض ما، أو سهواً.

٢ حكاية اللهجة التي صدرت من المخبرَ عنه حال تلفظه، ليُعلم هل كانت لهجة انفعال وصرامة، أم لهجة ودٌ وتقديرٍ واحترام، ولكل من اللهجتين دلالتها سلباً أو إيجاباً.

٣ ذكر قرائن الأحوال التي احتفت بهذا الخبر، كالأسباب التي دعت إلى الكلام أو حدوث الفعل.

ومن خلال الشروط المذكورة تضبط معاني الخبر، وسياقه، وأسبابه، وأهدافه.

فإذا عرف الناقل للخبر أنه غير قادر على ضبط الخبر بالشروط المذكورة حرم عليه التحدث بما رأى أو سمع، وحرم على من سمع ناقله أن يصدقه - سواء أكان الخبر مما يضر بالمصلحة الخاصة أم العامة - لما في ذلك من حدوث الجفوة بين القلوب المؤمنة، والإضرار بالمصالح بمجرد الاحتمالات.

وإذا توافرت شروط العدالة و الضبط فإن الحال يقتضي الاستفسار من المخبر عنه - إن لم ينشأ عن ذلك ضرر بالأخوّة - ومصارحته بما يقال فيه بأسلوب مناسب دون

---

(٢٨) هذه الشروط حوتها كتب علوم الحديث والفقه وأصوله. انظر علوم الحديث لابن الصلاح صفحة ٩٤-٩٦، هدي الساري مقدمة فتح الباري ٣٨٥، وفتح المغيث ٣/٣٦٢، وتدريب الراوي ١٩٨-٢١٠، المغني لابن قدامة ١٤/١٤٥-١٥٠ و١٧٨، وشرح الكوكب المنير ٢/٣٧٨-٣٨٩، المحصول الجزء الثاني القسم الأول ٥٦٣ - ٦١٢

تصريح باسم الناقل، فربما تقبّل ذلك بصدر رحب، ودفع عنه ذلك بحجة قوية وهي القصد الحسن من إطلاق كلمة يريد بها خيرا، وفهمت منه على ظاهرها، و إنما أخطأ في انتقاء اللفظ المناسب لا أكثر.

أو قام بفعل بقصد حسن، ولم يقدّر النتائج تقديراً حسناً فعيب به وساء فهمه لدى المشاهد، وهذا كثير جداً في الحياة اليومية المعاصرة.

وان اعترف بما قيل عنه نصح وذُكّر (وذكّر فإن الذكرى تنفع المؤمنين)[29]

وإن لم يتقبل النصح أكثر من مرة، وبأسلوب مختلف هُجر عندئذٍ هجراً جميلاً بقصد تربوي، لا ترفعاً واستحقاراً.

أما إن كانت مصارحته تثير فتنة،نكتم خبره عندئذ، وندعوله، ونعرّض بذلك تعريضاًله في الوقت المناسب.

أما كونه غير معروف بالمنافسة بينه وبين من يخبر عنه:

إن كل ما تقدم فيما إذا لم يسبق النقل نشوب حساسية بين المخبر و المخبر عنه، أو منافسة بينهما، فإن كان بينهما ذلك، فلا يقبل خبرهما في بعضهما البعض أصلا، لأنه إن كانت الذاكرة تخون، والفهم يخطئ في الحالات العادية الخالية من المنافسة والحساسية فكيف مع وجودهما؟

يؤيد ذلك ما أخرجه الإمام أحمد وأصحاب السنن[30] سوى النسائي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ومن حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ

(٢٩) الذاريات ٥٥

(٣٠) المسند ٢/٢٠٤ ٢٢٥- ٢٠٨-، أبوداود كتاب الأقضية باب من ترد شهادته ٢٤/٤، والترمذي أبواب الشهادات باب ما جاء فيمن لا تجوز شهادته ٦٢/٧ واستغربه من حديث أم المؤمنين رضي عنها، وقال وفي الباب عن عبدالله ابن عمرو، وابن ماجه كتاب الأحكام، باب من لا تجوز شهادته ٧٩٢/٢، وإسناد عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده محتج به عند أكثر المحدثين. انظر علوم الحديث لابن الصلاح ص٢٨٣، فتح المغيث ١٩٤/٣ - ١٩٥، تدريب الراوي ص ٤٣٤

أنه قال: (لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا محدود في الإسلام، ولا ذي غِمر على أخيه)

والغمر بكسر الغين – الشحناء و العداوة[٣١].

لهذا اتفق العلماء على أنه لا يقبل كلام الأقران بعضهم في بعض في حال نشوب الحساسية فيما بينهم، بسبب المنافسة العلمية والحظوظ النفسية:

قال الإمام البخاري رحمه الله. ((لم ينج كثير من الناس من كلام بعض الناس فيهم،وتناول بعضهم في العرض والنفس،ولم يلتفت أهل العلم إلى ذلك، ولاسقطت عدالة أحد إلا ببرهان ثابت وحجة))[٣٢].

وقال الإمام ابن عبدالبر رحمه الله. ((كان بين جِلة العلماء كلام عند الغضب، ولكن أهل الفهم و العلم والميز لا يلتفتون إلى ذلك، لأنهم بشر يغضبون و يرضون، والقول في الرضا غير القول في الغضب)) اهـ[٣٣] بتصرف

وقال الحافظ الذهبي رحمه الله· ((كلام الأقران بعضهم في بعض لايعبأ به، لاسيما إذا لاح لك أنه لعداوة، أولمذهب، أو لحسد، وما ينجو منه إلا من عصمه الله، وما علمت أن عصراً من الأعصار سلم أهله من ذلك سوى الأنبياء والصديقين))[٣٤].

بعد هذا فالتثبت في النقل بالشروط المذكورة إنما يحتاجه الداعية و العالم، بل كل مسلم عندما يسمع عن رجل لم يسبق له فيه معرفة بهوية شخصيته السلوكية و العلمية و الفكرية و النفسية؛ أما إن بلغه عن رجل له فيه معرفة راسخة بطول صحبة، أو بشهرة و استفاضة بين الناس بالفضل فمن العسير عند كل عاقل فضلاً عن الداعية أن يصدّق بعد ذلك ما يسمعه فيه مما يخالف التصور الذي عرفه فيه، فالحكم الذي تأصل بالتواتر لا يُزحزح بخبر الآحاد، وما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين.

ولا يليق بالمسلم فضلاً عن الداعية أن يكون أذناً لكل ناقل، فيمدح اليوم من يذمه غداً أو العكس.

(٣١) انظر غريب الحديث لأبي عبيدالقاسم بن سلام ٢/١٥٤، النهاية ٣/٣٨٤

(٣٢) جواز القراءة خلف الإمام ص١٤

(٣٣) جامع بيان العلم وفضله ٢/١٢٥ – ١٥٥

(٣٤) ميزان الاعتدال ١/١١١، ترجمة أحمد بن عبد الله الأصبهاني

إن الداعية أهم شخصية في المجتمع تتحمل مسؤولية هذا المنهج، وبدون هذا المنهج تهتز صورة جمال القيم ورزانة الحقائق، وتنعكس الموازين، وتهدر القيم فيتطاول الصغار على الكبار، وينال أهل الَمطّل من أهل الفضل، ويتكلم العامة في أمر الخاصة.

وإننا لو حققنا في الخلافات الناشبة بين الناس بسبب سوء النقل في ضوء هذا المنهج الحكيم المنضبط لطرح معظمهاو استقامت الأمور، ولكن هيهات.

بعد هذا يحسن التنبيه إلى أن سمعة المسلم لا تتعرض للإساءة عن طريق نقل الخبر فحسب، وإنما عن طريق النقد العلمي، و الشخصي، و السلوكي المبني على الاجتهاد أيضا، وهذا باب واسع جدا.

والنقد النظيف المخلص مبني أصلاً على الاجتهاد المعّرض للقبول والرد، فكيف إذا شابته شوائب الحساسية و الغيرة؟ و هو الأغلب، لذا على الداعية أن يتحرى الدقة والتمييز بين المتشابهات في الظاهر.

الفصل الثاني: الأسلوب الدعوي المناسب

المبحث الأول:

حزم في غير شدة ولين في غير ضعف:

إن العمل الدعوي يقتضي من الداعية أن يكون معلماً ومفكراً ومربيا، ومثل هذه الشخصية الجامعة يجب أن تتميز بالأصالة العلمية، والبعد الفكري، والبصر في الحياة الإدارية، والتحلي بأسمى مكارم الأخلاق مع العمق الإيماني.

إنها شخصية تدرك بُعد الأمور، فتتعامل مع الواقع بالحكمة، إنها متوازنة في إدارتها، حزمٌ في غير شدة، ولينٌ في غير ضعف، مباسطةٌ في غير هزْل،مداراةٌ في غير مداهنة، تأنيبٌ في غير تعنيف، وزجرٌ في غير تقبيح.

جمعت بين حزم النذارة، وبشاشة البشارة، و هدوء الحلم، وثورة الغضب في الله عز وجل، وعزم الصبر، والتفاعل مع الحوادث في غير انفعال، وهيمنة التربية، وحنان الأبوة.

إنها راسخة الإيمان، لا تجتذبها بوارق المغريات، ولا تثيرها الأحداث.

فمثل هذه الشخصية تمسك بزمام القلوب، وتقودها إلى الهدف المنشود.

لقد ضمت الكتب السماوية التكاليف الشرعية، والتكليف شاق على النفوس، فالأمر به يحتاج إلى قوة الجد والعزيمة من الرسل عليهم الصلاة والسلام لينهضوا بالنفوس إلى القيام بأعبائه، لكن مع الشفقة لتخفيف عبء المشقة.

وقد رسم القرآن الكريم حدود هذا التوازن الإداري. قال تعالى. ﴿**يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبياً**﴾[٣٥].

---

(٣٥) مريم ١٢

وقال في حق موسى عليه الصلاة والسلام ﴿**وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظةً وتفصيلاً لكل شيء فخذها بقوة، وأمر قومك يأخذوا بأحسنها، سأوريكم دار الفاسقين**﴾[٣٦].

لكن لما كانت النفوس تسأم من حمل التكاليف مع الاستمرار أمر الله عز وجل نبيه الكريم عليه الصلاة والسلام أن يجمع بين جد الحزم ولين الرحمة. قال تعالى: ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين، واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين**﴾[٣٧].

وقال تعالى: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين**﴾[٣٨].

إن الحزم في غير شدة إذا انضم إليه لين الجانب كان مقبولا، فإذا انضم إليه بشاشة البشارة كان أكثر قبولاً، قال تعالى ﴿**إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً**﴾[٣٩]

لكن كثيراً من النفوس تتثاقل عن حمل التكاليف لمرض في القلب مع توافر ما يُرَوِّحها ويخفف عنها، فذلك مدعاة للأخذ بالصرامة والتعنيف والشدة في حقهم.

قال تعالى: ﴿**أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم، فأعرض عنهم وعظهم، وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً**﴾[٤٠].

وهناك بعض النفوس لا تقبل التكاليف عناداً وكفرا، بل تكيد بصاحب الرسالة، فذلك يحتاج إلى صبر وثبات. قال تعالى ﴿**فاصبر إن وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون**﴾[٤١].

---

(٣٦) الأعراف ١٤٥

(٣٧) الشعراء ٢١٥٢١٤

(٣٨) آل عمران ١٥٩

(٣٩) البقرة ١١٩

(٤٠) النساء ٦٣

(٤١) الروم ٦٠

إن هذا التوازن تحقق في شخصية النبي ﷺ، واتضحت اثاره في قلب موازين الحياة، وإعادة الأمور إلى نصابها في زمن قياسي.

قال القاضي عياض رحمه الله:

((ومن تأمل تدبيره ﷺ أمر بواطن الخلق وظواهرهم، وسياسة الخاصة والعامة مع عجيب شمائله، وبديع سِيَره، فضلاً عما أفاضه من العلم، وقرره من الشرع دون تعلم سبق، ولا ممارسة تقدمت، ولا مطالعة لكتب، لم يمتر في رجحان عقله وثقوب فهمه لأول وهلة.

ومما يتفرع عن العقل ثقوب الرأي وجودة الفطنة والإصابة، وصدق الظن، والنظر للعواقب، ومصالح النفس، ومجاهدة الشهوة، وحسن السياسة والتدبير، واقتفاء الفضائل، واجتناب الرذائل، وقد بلغ ﷺ من ذلك الغاية التي لم يبلغها بشر سواه ﷺ.

ومن تأمل حسن تدبيره للعرب الذين كانوا كالوحش الشارد، والطبع المتنافر المتباعد كيف ساسهم واحتمل جفاهم، وصبر على أذاهم، إلى أن انقادوا إليه، واجتمعوا عليه، وقاتلوا دونه أهليهم اباءهم وأبناءهم واختاروه على أنفسهم، وهجروا في رضاه أوطانهم، وأحبابهم من غير ممارسة سبقت له، ولا مطالعة كتب يتعلم منها سنن الماضين، فتحقق أنه ﷺ أعقل الناس، ولما كان عقله ﷺ أوسع العقول لا جرم اتسعت أخلاق نفسه الكريمة اتساعاً لا يضيق عن شيء)) اهـ

إن هذا الكمال له جلالته وهيمنته، لذا كان من رآه بديهة هابه، ومن خالطه بشاشة أحبه.[42]

فالشخصية الدعوية لا تهيمن على القلوب وتؤثر فيها إلا بتوافر الصفات المثالية والتوازن في القرارات الإدارية، بين الحزم في غير شدة، واللين في غير ضعف

---

(٤٢) هذا الوصف من قول سيدنا علي رضي الله عنه. أخرجه الترمذي أبواب المناقب، باب وصف علي للرسول ﷺ – وقال حديث حسن غريب، ليس إسناده بمتصل ٩/٢٥٥ رقم (٣٦٤٢) وإنما كان إسناده ليس بمتصل لأنه من طريق إبراهيم بن محمد بن علي، وابراهيم لم يسمع من جده علي رضي الله عنه. انظر تهذيب الكمال ٢/١٨٣، تهذيب التهذيب ١/ ١٥٧، والحديث أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٦/ ٣٢٨ رقم (٣١٨٠٩) والبيهقي في شعب الإيمان ٢/١٥٠رقم (١٤١٥) من طريق إبراهيم بن محمد أيضا، لكن حسنه الإمام الترمذي لمتابعاته وشواهده، فقد تابع إبراهيم بن محمد نافع بن جبير بن مطعم عن علي به، أخرجه الترمذي مختصراً وصححه. انظر رقم (٣٦٤١)

المبحث الثاني:

٤- التصريح في موضعه والتلميح في موضعه:

بما أن العصمة للأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة و السلام فكل من سواهم عُرضة للسهو والخطأ مهما كان نوع الخطأ.

والداعية قد يرى في المخاطبين خطأً أو يبلغه عنه فمن الحكمة عدم التصريح به أمام فاعله لأن النفوس تنفر من المواجهة بالخطأ ولا تتقبل تصحيحه بهذا الأسلوب

لذا فانطلاقاً من الحفاظ على مشاعر الناس وكرامتهم حتى في التعليم و التصويب، وحرصاً على تقويم وتعديل السلوك كان التعريض والتلميح المفهم هو الأسلوب الأمثل بل و المتعين لذلك.

وقد كان هذا الأسلوب ينبع من أخلاق النبي ﷺ، إذ كان يستحي من المواجهة بالخطأ والتصريح به.

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال. (كان النبي ﷺ أشد حياءً من العذراء في خدرها فإذا رأى شيئاً يكرهه عرفناه في وجهه)[٤٣]

لذا كان عليه الصلاة و السلام يُعرّض به تعريضاً فيقول: ما بال أقوام، وما بال رجال يقولون أو يفعلون كذا.

فعن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت كان رسول الله ﷺ إذا بلغه عن الرجل الشيء لم يقل (ما بال فلان يقول؟ ولكن يقول· ما بال أقوام يقولون كذا وكذا)[٤٤].

---

(٤٣) البخاري، كتاب الأدب، باب من لم يواجه الناس بالعتاب ٥١٣/١٠، مسلم، الفضائل، باب كثرة حيائه ﷺ ١٨٠٩/٤

(٤٤) أبوداود،كتاب الأدب، باب في حسن العشرة ١٤٣/٥وفي إسناده عبد الحميد بن عبد الرحمن الحماني، اختلفوا في توثيقه وتضعيفه، وقال عنه الحافظ ابن حجر صدوق يخطيء. قلت وقد روى له الشيخان وأصحاب السنن سوى النسائي انظر تهذيب التهذيب ٦/ ١٢٠، تقريب التهذيب ص ٣٩٣ رقم (٣٧٧١) مقدمة فتح الباري ص ٤١٦ ويشهد للحديث الحديثان الاتيان بعده.

وعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم، لينتهن عن ذلك أو لتخطفن أبصارهم)[٤٥].

وعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: أخذ يواصل رسول الله ﷺ - الصوم - وذاك في اخر الشهر، فأخذ رجال من أصحابه يواصلون، فقال النبي ﷺ: (ما بال رجال يواصلون، إنكم لستم مثلي، أما والله لو تمادَّ لي الشهر لواصلت وصالاً يدع المتعمقون تعمقهم)[٤٦].

وعن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رجلاً دخل على رسول الله ﷺ وعليه أثر صفرة، وكان رسول الله ﷺ قلما يواجه رجلاً في وجهه بشيء يكرهه، فلما خرج قال:(لو أمرتم هذا أن يغسل هذا عنه)[٤٧].

ومثل هذا كثير في السنة

ثم إن هذا الأسلوب خُلُق لم يتوقف عند حد التعليم وتصحيح الخطأ فحسب، بل تعدى إلى كل ما يستحيى من التصريح به من أمور الحياة الزوجية، و الحياة الخاصة المعتادة لدى كل إنسان كالخروج للغائط و نحو ذلك.

والناظر في القرآن الكريم يجد الكثير من ذلك، فقد كنى القرآن وعرض عن الجماع بالملامسة. قال تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾[٤٨].

---

(٤٥) البخاري،كتاب الأذان، باب رفع البصر إلى السماء في الصلاة ٢٢٣/٢، مسلم، الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء ٣٢١/١

(٤٦) البخاري،كتاب الصيام، باب التنكيل لمن أكثر الوصال ٢٠٥/٤ ومسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم ٧٧٥/٢ رقم (٥٩) واللفظ له.

ومعنى يدع المتعمقون تعمقهم: أي لو أردت أن أواصل لفعلت دون فتور أو ملل، فإذا قلدني المتعمقون في الدين دون توازن انقطعوا، أو تركوا تعمقهم. والمتعمق: المبالغ في الأمر، المتشدد فيه، الذي يطلب أقصى غايته. انظر النهاية ٢٩٩/٣.

(٤٧) أبوداود كتاب الأدب، باب من حسن العشرة ١٤٣/٥، وفي الحديث سلم بن قيس العلوي قال الحافظ في التقريب ضعيف ص٢٩٢(٢٤٧٣) وقال في الفتح ٣٠٤/١٠ (٥٨٤٦) فيه لين. والحديث أخرجه الترمذي في الشمائل من طريقه أيضا، باب ما جاء في خلق رسول الله ﷺ. ص١٨٢ رقم (٣٣٩) ويشهد للحديث ما تقدمه من أحاديث.

(٤٨) النساء ٤٣

وبالرفث. قال تعالى. ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾[49].

والدخول. قال تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾[50].

والسر. قال تعالى: ﴿ولكن لا تواعدوهن سراً﴾[51].

والغشيان. قال تعالى: ﴿فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به﴾[52].

وبالحرث. قال تعالى: ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾[53].

وعرض عن البول ونحوه بالغائط. قال تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء﴾[54].

وعن قضاء الحاجة بأكل الطعام. قال تعالى: ﴿كانا يأكلان الطعام﴾[55].

ومن هذا الباب في السنة كثير أيضاً.

فعن عائشة رضي الله عنها أن امرأة رفاعة القرظيي جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت:

يا رسول الله: إن رفاعة طلقني، وإني نكحت بعده عبدالرحمن بن الزبير، وإنما معه مثل الهدبة فقال رسول الله ﷺ: (لعلكِ تريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا. حتى تذوقي عُسيلته ويذوق عُسيلتك)[56].

---

(٤٩) البقرة ١٨٧

(٥٠) النساء ٢٣

(٥١) البقرة ٢٣٥

(٥٢) الأعراف ١٨٩

(٥٣) البقرة ٢٢٣

(٥٤) المائدة ٦

(٥٥) المائدة ٧٥ وانظر الإتقان في علوم القرآن للإمام السيوطي ١٤٣/٣

(٥٦) أخرجه البخاري،كتاب الطلاق، باب من قال لأمرأته أنت علي حرام ٣٧١/٩ والهدبة استعارة من حَمَل الثوب المتدلي، أرادت به صفة الجماع. انظر القاموس١٤٤/١:

فكنى رسول الله ﷺ بالعسيلة عن الجماع ولم يصرح به.

وقال رسول الله ﷺ لجابر بن عبدالله رضي الله عنهما عندما عاد معه من غزوة تبوك، وقيل: ذات الرقاع، وأراد جابر أن يعجل بالدخول على أهله، فمما قال له عليه الصلاة والسلام: (فعليك بالكيس الكيس)[٥٧].

وأراد من ذلك الجماع طلباً للولد.

ولقد كان رسول الله ﷺ يتلطف شعور أصحابه إذا أراد تعليمهم ما يستحيي من التصريح به، حيث كان يقول في بدء تعليمهم ذلك أنا لكم مثل الوالد أعلمكم.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (أنا لكم بمنزلة الوالد أعلمكم؛ فإذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة و لا يستدبرها. الحديث)[٥٨].

ونحو هذا كثير في السنة وسيرة النبي ﷺ.

والداعية أحوج الناس إلى مراعاة مشاعرهم والتلطف في مخاطبتهم، تلميحا أو تعريضا،ولتحقيق ذلك يجب أن يكون مرهف الشعور كي يشعر بمشاعر الناس سواء بالفطرة أو بالإفادة من الكتاب والسنة وتوجيه أهل الفضل ذوي الخبرة، كما يجب أن يكون على جانب من العلم في اللغة العربية فضلاً عن العلوم الشرعية، ليتمكن من اختيار الكلمة المناسبة في التلميح والتعريض.

---

(٥٧) البخاري، كتاب الشروط، باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى ٣٢٠/٥، كتاب النكاح، باب طلب الولد ٣٤١/٩، ومسلم، كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح البكر١٠٧٨/٣ رقم ٥٦، ٥٧ وفي الحديث قصة.

(٥٨) أبوداود ،كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة ١٨/١، وأخرجه النسائي، كتاب الطهارة باب النهي عن الاستطابة بالروث ٣٨/١(٤٠) وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة والنهي عن الروث ١/ ١١٤(٣١٣) أخرجوه جميعاً من طرق عن محمد بن عجلان المدني، عن القعقاع بن حكيم الكناني المدني، عن ذكوان أبي صالح السمان المدني، عن أبي هريرة رضي الله عنه به. ورجال إسناده ثقات أثبات سوى محمد بن عجلان قال عنه الحافظ في التقريب: صدوق اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة. ص٥٧٩(٦١٣٦) وللحديث شواهد كثيرة في أبواب الطهارة من الكتب الستة

المبحث الثالث:

إطلاق الأمر والنهي في الوقت المناسب وبالأسلوب المناسب:

ليس مجرد إطلاق الأمر والنهي بكثرة أو تكرار، وباللهجة الحازمة دليلاً مطرداً على قوة شخصية الداعية، وإنما قد يكون على العكس تماما، لأن ذلك يدل على ضيق أفق الداعية عندئذ، وإن دل ذلك من وجه آخر على حرص أو إخلاص.

لأن النفوس تتثاقل من الأمر التكليفي، كما يعسر عليها ترك ما اعتادت عليه: فمراعاة الظروف النفسية أمر مهم جداً في ذلك.

كما أن مراعاة الأمر والنهي ولهجتهما مما يتناسب مع تلك الظروف أمرٌ مهمٌ أيضاً لأن للناس مشاعر وأحاسيس مرعية، مما يدعو إلى سلوك الحكمة في إطلاق الأمر والنهي بالأسلوب المناسب، وقد راعى الإسلام ذلك في أسلوبه في التشريع

فالله عز وجل لم ينزل تحريم الخمر تحريماً قطعياً من أول مرة، وإنما على مراحل متعددة وفي أزمنة مختلفة مراعياً في ذلك الظروف النفسية والعادات المستحكِمة، مع اعتبار مدى تأصّل الإيمان في القلب، لأن الصحابة رضى الله عنهم كانوا قريبي عهد بجاهلية فأول اية نزلت في الخمر في مكة لم تصرح ولم تشر إلى تحريمه قط، وإنما كانت حكاية فعل وهي قوله تعالى: **﴿ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سَكراً ورزقاً حسناً﴾**[٥٩].

ثم نزلت بعدها في المدينة آية صرحت بما في الخمر من ضرر ومنفعة، مع الإلماح إلى التحريم.

قال الله تعالى: **﴿يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيهما إثم كبير، ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما﴾**[٦٠].

---

(٥٩) النحل ٦٧

(٦٠) البقرة ٢١٩

فترك عندئذ شربها قوم لقوله تعالى: ﴿**فيهما إثم كبير**﴾، وشربها آخرون لقوله تعالى: ﴿**ومنافع للناس**﴾ ثم نزل بعدها قوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون**﴾[٦١].

فصرحت الآية بالتحريم في وقت الصلاة فحسب، وأباحتها فيما سواها.

ثم نزل بعد ذلك قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾[٦٢].

فقد سلك الإسلام طريق التدرج في تحريم الخمر، حيث بدأ بالتنفير منه بطريق غير مباشر، ثم بالتنفير المباشر عن طريق المقارنة بين ذكر ضرره ونفعه مع زيادة الضرر على النفع، ثم بالتحريم الجزئي، ثم بالتحريم الكلي[٦٣].

هذا وقد جاء هذا التدرج في تحريم الربا أيضاً مراعاة للظروف النفسية والعادات المتأصلة، حيث لم ينزل الله عز وجل تحريم الربا بصورة قطعية من أول مرة، وإنما على مراحل متعددة، وفي أزمنة مختلفة، مراعياً الظروف المذكورة أيضاً.

فأول آية نزلت نوهت بكراهية الله عز وجل للربا دون أن تصرح بتحريمه، وكان ذلك في مكة. قال الله تعالى: ﴿**وما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله، وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون**﴾[٦٤].

ثم نزل في المدينة تلويح بتحريمه بقوله تعالى: ﴿**فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا، وأخذهم الربا وقد نهوا عنه**﴾[٦٥].

ثم نزل بعد ذلك تحريم جزئي. قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة**﴾[٦٦].

---

(٦١) النساء ٤٣
(٦٢) المائدة ٩٠
(٦٣) تفسير آيات الأحكام للشيخ محمد علي الصابوني ٢٧٢/١ -٧٣
(٦٤) الروم ٣٩
(٦٥) النساء ١٦٠-١٦١
(٦٦) آل عمران ١٣٠

ثم نزل بعد ذلك تحريم كلي. قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم، لا تظلمون ولا تظلمون**﴾(٦٧).

إن هذه الأحكام عندما تنزل تدريجياً كان يراعى في ذلك الظرف والزمن المناسب تماماً و الأسلوب المناسب أيضا، وكان رسول الله ﷺ يبلغها في زمن النزول، ثم بعد ذلك إن ذكّر بها أمرا، أو ناهياً راعى في ذلك الظرف والوقت المناسب أيضاً.

فالنفوس تسأم وتمل من الإكثار والتكرار، ولا تنشط لها دائماً.

عن أبي وائل شقيق بن سلمة البلخي رحمه الله قال: كان عبدالله بن مسعود رضي الله عنه يُذكّر الناس في كل خميس. فقال له رجل: يا أبا عبدالرحمن لوددت أنك ذكرتنا كل يوم. قال: (أما إنه يمنعني من ذلك أني أكره أن أُملّكم، وإني أتخولكم بالموعظة كما كان النبي ﷺ يتخولنا بها مخافة السأمة علينا)(٦٨).

هذا ولم يقتصر الإسلام في التشريع على مراعاة العادات والظروف النفسية، بل راعى الطبقات العلمية والاجتماعية ليعالج بالأسلوب المناسب الذي يؤدي الثمرة المرجوة

ففي التعزير مثلاً ترك الإسلام مجالاً للقاضي الحاذق البصير تقدير طبقات المعزرين، فرب معزَّر كان معروفاً في مجتمعه بالفضل ويكفي في ردعه عن القبيح توبيخ أو تأنيب ولو بكلمة، وأخر قد يفتح التوبيخ له ثغرة إلى التمادي في القبيح، فمثله لابد فيه من أسلوب أشد من التوبيخ كالحبس و الضرب، وذلك مشروع في التعزير(٦٩) لذا بعد استقرار التشريع السماوي مع نهاية عهد النبي ﷺ كان دور العلماء والدعاة تعليمَ الأحكام والتذكيَر بها مراعين في ذلك ما راعاه الإسلام من الظروف النفسية والزمانية المناسبة والأسلوب المناسب.

---

(٦٧) البقرة ٢٧٨ – ٢٧٩

(٦٨) البخاري، كتاب العلم، باب من جعل لأهل العلم أياماً معلومة ١/١٦٣، مسلم، كتاب صفات المنافقين باب الاقتصاد في الموعظة ٤/٢١٧٢ رقم (٢)

(٦٩) التعزير عقوبة مشروعة في جناية لا حدّ فيها، ويحصل بالضرب والحبس والتوبيخ. انظر المغني ١١/٢٥٣_٢٦

الفصل الثالث: الحكمة في التعامل مع الأتباع

المبحث الأول:

مداراة الناس:

يختلف الناس في مستوى مداركهم، وفي مستوى أخلاقهم، وفي قدر ما يسكن في نفوسهم من خير أو شر، فقلّ أن يخلو مجتمع من أحمق أو شرير، والداعية ربما ابتلي في مجتمعه بهذا الصنف من الناس، لذا عليه أن يعرف كيف يداري الناس حسب مداركهم وأخلاقهم بالقول والفعل المناسب ليكسبهم للدعوة، أو ليدفع شرهم في أقل تقدير، ولا يفتح على نفسه ثغرة شرورهم فيخسر الكثير.

والمداراة أصلها المدافعة أو الدفع برفق، قال الإمام ابن بطال: ((المداراة من أخلاق المؤمنين، وهي خفض الجناح للناس، ولين الكلمة، وترك الإغلاظ لهم في القول))[70].

وقال الحافظ ابن حجر هي ((الرفق بالجاهل في التعليم، وبالفاسق في النهي عن فعله، وترك الإغلاظ عليه حيث لا يظهر ما هو فيه، والإنكار عليه بلطف القول والفعل، ولا سيما إذا احتيج إلى تألفه ونحو ذلك))[71].

وقال الإمام محمد بن يوسف الصالحي: ((مُلاينة الناس، وحسن صحبتهم، واحتمالهم لئلا ينفروا عنه))[72].

والتعاريف الثلاثة تتفق في المعنى وهو. الصبر على الأذى، و لطف المعاملة بالقول و الفعل.

(٧٠) فتح الباري ٥٢٨/١٠

(٧١) المرجع السابق

(٧٢) سبل الهدى والرشاد ٤٧/٧

والمداراة تختلف عن المداهنة كثيراً. قال الإمام القرطبي رحمه الله: ((الفرق بين المداراة و المداهنة، أن المدارة بذل الدنيا لصلاح الدنيا أو الدين أو هما معاً. وهي مباحة، وربما استحبت، والمداهنة: ترك الدين لصلاح الدنيا))[٧٣].

وقال الحافظ ابن حجر: ((إن المداراة مندوب إليها، والمداهنة محرمة، والفرق أن المداهنة من الدهان وهو الذي يظهر على الشيء و يستر باطنه، وفسرها العلماء بأنها معاشرة الفاسق، وإظهار الرضى بما هو فيه من غير إنكار عليه))[٧٤].

والناظر في سيرة النبي ﷺ يجد الكثير من مداراته عليه الصلاة والسلام لضعفاء الإيمان، ومن عُرف بالحماقة، وسوء الخلق، حيث يستألفهم بالمال ولطف الجانب ولين الكلام.

أخرج البخاري[٧٥] من حديث عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنه استأذن على النبي ﷺ رجل فقال. (ائذنوا له فبئس ابن العشيرة – أو بئس أخو العشيرة – فلما دخل ألان له الكلام، فقلت:

يا رسول الله. قلت ما قلت، ثم ألنت له في القول؟ فقال أي عائشة إن شر الناس منزلة عند الله من تركه – أو ودعه الناس – اتقاء فحشه). والرجل هو: عيينة بن حصن الفزاري المعروف بالأحمق المطاع[٧٦].

وعن عبدالله بن أبي مُليكةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ أهديت له أقبية من ديباج مُزررة بالذهب، فقسمها في أناس من أصحابه، وعزل منها واحداً لِمخْرَمة، فلما جاء قال. (خبأت لك هذا، وكان في خلقه شيء)[٧٧].

---

(٧٣) انظر فتح الباري ١٠/٤٥٤

(٧٤) فتح الباري ١٠/٥٢٨ قال ابن فارس في معنى المداهنة الدال والهاء والنون، أصل واحد يدل على لين، وسهولة، وقلة، ومن الباب؛ الإدهان. من المداهنة وهي المصانعة، وداهنت الرجل؛ إذا واريته، وأظهرت له خلاف ما تضمر له. يقال: أدهنت إدهانا: غششت. ومنه قوله جل ثناؤه: (ودو لو تدهن فيدهنون). سورة القلم، ٩ معجم مقاييس اللغة ٢/٣٠٨، وانظر لسان العرب ١٣/١٦٢

(٧٥) كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس ١٠/٥٢٧، مسلم، كتاب البر و الصلة، باب مداراة من يتقى فحشه. ٤/٢٠٠٢ رقم(٧٣)

(٧٦) انظر فتح الباري ١٠ / ٥٢٩ و الاستيعاب ٣/١٢٤٩

(٧٧) أخرجه البخاري،كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس ١٠/٥٢٧

ومخرمة هذا هو ابن نوفل بن أهيب القرشي الزهري والد المِسْوَر، وكان من مسلمة الفتح، وهو أحد المؤلفة قلوبهم، وكان في خُلقه شدة، وفي لسانه بذاءة[78].

وعن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (مداراة الناس صدقة)[79]

وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: (رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس)[80]

وعن أبي الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال (إنا لنُكشِّر في وجوه أقوام وإن قلوبنا لتلعنهم)[81]

والكَشر ظهور الأسنان في الضحك وغيره، وأكثر ما يكون في الضحك وهو المراد هنا[82].

المبحث الثاني:

إنزال الناس منازلهم

إن مواقف الداعية من ودٍ للناس، واحترامهم، وإعطاء كل ذي فضل تقديره اللائق به، لها دورها الإيجابي، في غرس الثقة به، وتربية قبوله في قلوب الناس، وذلك كسب كبير للدعوة، لأن الدعوة لا تسير على الوجه الصحيح إلا بالثقة بالداعية و قبوله في القلوب.

إن هذه المواقف الإيجابية دليل على وفور عقله، وأنه يعرف قدر نفسه،وقد روي عن النبي ﷺ قوله: (لا يعرف الفضل لأهل الفضل إلا ذوو الفضل)[83]

---

(٧٨) انظر الاستيعاب ١٣٨٠/٣ وفتح الباري ٥٢٩/١٠

(٧٩) قال الحافظ ابن حجر أخرجه ابن عدي والطبراني في الأوسط، وفي سنده يوسف بن محمد بن المنكدر ضعفوه. وقال ابن عدي أرجو أنه لا بأس به، وأخرجه ابن أبي عاصم في آداب الحكماء، وسند أحسن منه اهـ. فتح الباري ٥٢٨/١٠.

(٨٠) عزاه الحافظ ابن حجر للبزار وضعّف إسناده. فتح الباري ٥٢٨/١٠ وقال الهيثمي فيه عبيد الله بن عَمرو أو ابن عمر القيسي. وهو ضعيف. مجمع الزوائد ٢٠/٨

(٨١) أخرجه البخاري معلقاً بصيغة التمريض في كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس. وقال الحافظ ابن حجر: وصله ابن أبي الدنيا، وإبراهيم الحربي في غريب الحديث، والدينوَري في المجالسة من طريق أبي الزاهية عن جبير بن نفير عن أبي الدرداء اهـ فتح الباري ٥٢٨/١٠

(٨٢) انظر القاموس المحيط ١٣٢/٢. فتح الباري ٥٢٨/١٠ النهاية ١٧٠/٤.

(٨٣) هذا حديث مرفوع ورد عند العسكري في الأمثال من طريق أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وعند ابن عساكر في تاريخ دمشق من طريق عائشة رضي الله عنها، وقد ضعفه العجلوني وقال: ولكن المعنى صحيح قاله السخاوي اهـ. انظر كشف الخفاء ٢٥٠/١، المقاصد الحسنة ص ١٠٨، رقم (٢١٢).

وقال الإمام سفيان بن عيينة رحمه الله: (من جهل أقدار الناس فهو بمقداره أجهل)[٨٤]

وقد أولى الإسلام هذا الجانب اهتماماً خاصاً لما فيه من مراعاة لخواطر الناس وحفظ لحقوقهم المعنوية، ولما فيه من كسب للقلوب نحو الإسلام.

قال الله تعالى: **(ويؤت كل ذي فضلٍ فضله)**[٨٥].

فإذا أعطى الله عز وجل أصحاب الفضل حقوقهم يوم القيامة، فعلى المخلوق أن يعطي الحق لأهله كذلك في الدنيا مادياً كان أو معنوياً.

وقد أمر بذلك رسول الله ﷺ فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: (أنزلوا الناس منازلهم)[٨٦]

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ (ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا)[٨٧]

وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه)[٨٨]

ومن هذا الباب أمر رسول الله ﷺ بالتجاوز عن عثرات أهل الفضل وذوي

---

(٨٤) انظر الإلماع ص ٢٤٣

(٨٥) هود ٣

(٨٦) أخرجه أبو داود ،كتاب الأدب، باب في تنزيل الناس منازلهم ١٧٣/٥ من حديث ميمون بن أبي شبيب عن عائشة رضي الله عنها وقال ميمون بن أبي شبيب لم يدرك عائشة رضي الله عنها.
ولخرجه الإمام مسلم معلقاً في مقدمة صحيحه ٦/١، و صححه الإمام الحاكم في معرفة علوم الحديث له ص ٤٩، والإمام أبوعمرو بن الصلاح في علوم الحديث له ص ٢٧٦، والسيوطي في الجامع الصغير ١٠٩/١
وللحديث شاهد من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه عند الخرائطي في مكارم الأخلاق ٥٨/١ رقم (٤١) حسّنه السيوطي في الجامع الصغير١٠٩/١ وانظر كشف الخفاء ٢٢٤/١

(٨٧) الترمذي، البر و الصلة، باب ما جاء في رحمة الصبيان. وقال حسن صحيح ١٧٠/٦، وأخرجه أحمد بلفظ مقارب. المسند ٢٢٢/٢

(٨٨) قال الهيثمي رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفي إسناده عيينة بن يقظان وثقه ابن حبان، وكذلك مالك بن الحسن بن مالك بن الحويرث، وفيهما ضعف، وبقية رجال الكبير ثقات. وعزاه أيضاً إلى البزار والطبراني من حديث جرير بن عبدالله البجلي رضي الله عنه، وعزاه إلى الطبراني من حديث جابر ومعاذ بن جبل، وعبدالله بن ضميرة عن أبيه، وعن أبي هريرة رضي الله عنهم جميعا، وكل هذه الطرق لم تخل من مقال، غير أن تعددها مشعر بأن ضعف الحديث قريب محتمل. والله أعلم. مجمع الزوائد ١٨/٨

الهيئات، وتَقبُّلِ أعذارهم للحفاظ على منزلتهم وشأنهم إلا في حدود الله عز وجل وحقوق الناس، لأن أمثالهم تكفيهم الإشارة و التلميح بالخطأ زجراً في الرجوع عنه.

فقد أوصى رسول الله ﷺ بالأنصار الذين حازوا الخير و الفضل كله بإيوائهم رسولَ الله ﷺ ونصرتِه، وحبه، وحبِ كل من هاجر إليهم ومؤثراتهِ على أنفسهم. أوصى بهم رسول الله ﷺ قائلا. (أوصيكم بالأنصار، فإنهم كرشي وعيبتي، وقد قضوا الذي عليهم وبقي الذي لهم، فاقبلوا من محسنهم، وتجاوزوا عن مسيئهم)[89].

والتجاوز عن الإساءة ليس مطلقاً وإنما عدا الحدود الشرعية، وحقوق الناس.

فعن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت. قال رسول الله ﷺ (أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود)[90]

بعد هذا يحسن التنبيه إلى نكتة وهي: قد يستثني بعض الدعاة نفسه من ذلك كما لو كان في صدر المجلس بين أتباعه، ودخل عليه رجل من أهل الفضل وذوي الهيئات فإنه لا يقوم له من مجلسه، ولا يوليه الاحترام المناسب لأنه الأحق بمجلسه؛ فتلك مغالطة نفسية لا أكثر، إذ تمنعه نفسه من ذلك خشية أن يصغر في عين أتباعه، والواقع عكس ذلك.

والأدهى من ذلك ما لو ظن أنه الأحق بكل مجلس في بلده تعليماً، و وعظا، و إرشادا حيثما حل، وإن كان للمجالس أهل و أصحاب.

إن دين الإسلام دين مراعاة الأحاسيس والمشاعر، ودين أداء الحقوق لأصحابها، حتى لو ارتفعت الكلفة بين الأخوة.

قال أحمد بن يحيي بن الجلاء: ((لا تُضيعن حق أخيك اتكالاً على ما بينك وبينه من المودة و الصداقة، فإن الله فرض لكل مؤمن حقوقاً لا يضيعها إلا من لم يراع حقوق الله عليه))[91].

---

(٨٩) البخاري،كتاب المناقب، باب قول النبي ﷺ اقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم ٧/١٢٠ مسلم، فضائل الصحابة ٤/١٩٤٩ رقم ١٧٦

(٩٠) أبوداود،كتاب الحدود، باب الحد يشفع فيه ٤/٥٤٠، المسند ٦/١٨١ وقال المنذري في إسناده عبدالملك بن زيد العدوي، وهو ضعيف الحديث [مختصر سنن أبي داود ٦/٢٣١] قلت إن الحافظ الذهبي قدذكر تضعيف علي بن الجنيد له، وقول النسائي فيه لا بأس به انظر الميزان ٢/٥٢١٠ الكاشف ١/٦٦٤ المغني في الضعفاء ١/٥٧٤ واقتصر الحافظ ابن حجر في التقريب ص ٤٢٥ (٤١٧٩) على ذكر قول الإمام النسائي وذلك مشعر بارتياحه إلى حكم النسائي فيه والله أعلم.

(٩١) تاريخ بغداد ٥/٢١٥

المبحث الثالث:

كتمان أسرار الناس:

إن الداعية موضع ثقة الناس، فهو كالطبيب تعرض عليه مشاكل خاصة بين يديه ليقوم بحلها، فربما تكشفت له فيها عيوب ونقائص، ويُستفتى في أمور خاصة لا يحسن الإفصاح عنها لغيره، فإذا لم يكن على قدر المسؤولية في كتمان أسرار الناسَ – و هو خلق الرجال – عندئذٍ يفقد تلك الثقة، وينظر الناس إليه نظرة ضعف و استهتار بمقامه، وذلك فضلاً عما قد ينتج عن ذلك من فتنة يكون سبباً في إيقاظها.

ولما كان في إفشاء أسرار الناس، وكشف عوراتهم مهانة لهم وفتنة بينهم نهى الإسلام عن ذلك وحذر من مغبة الوقوع فيه.قال الله تعالى: ﴿**إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذابٌ أليم في الدنيا والآخرة**﴾[92]

إن الاية و إن نزلت في حادثة الإفك لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإذاعة عيوب الناس دليل على مرض في النفس، أو على بساطة و سذاجة، وذلك مدعاة للفتنة.

وعن جندب بن عبدالله البجلي رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ (من سمَّع سمَّع الله به،ومن يرائي يرائي الله به)[93]

فمن سمّع بعيوب الناس مذيعاً لها، أظهر الله عيوبه، وسمّع به عقاباً له من جنس عمله.[94]

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه و ماله و عِرضه).[95]

---

(٩٢) النور ١٩

(٩٣) البخاري،كتاب الرقاق، باب الرياء والسمعة ٣٣٥/١١

(٩٤) وهذا المعنى بعض معاني هذا الحديث. وانظر باقي معانيه في فتح الباري ٣٣٧/١١

(٩٥) مسلم،كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم ١٩٨٦/٤ رقم(٢٥٦٤) والعِرض: موضع المدح والذم من الإنسان، سواء كان في نفسه، أو في سلفه، أو من يلزمه أمره. انظر النهاية ٢٠٨/٣ – ٢٠٩

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (المسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يُسْلمه، و من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة).[٩٦]

وعن عقبة بن عامر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال (من ستر مسلماً كان كمن أحيا موؤدة من قبرها[٩٧].

(٩٦) البخاري،كتاب المظالم،باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه ٩٧/٥، مسلم، البر و الصلة، باب تحريم الظلم ١٩٦/٤ رقم ٥٨

(٩٧) المسند ٤ /١٤٧- ١٥٨-١٥٩

المبحث الرابع:

حسن الظن بالمسلمين:

إن طبيعة العمل الدعوي تقتضي القرب من الأفراد ومخالطة المجتمع، والاطلاع على زلات المجتمع التي قد تخفى على الآخرين في حين أنه لا يخفى على أحد حال أكثر المسلمين اليوم من الانسياق في تيار الحياة المادية، ونسيان أو تناسي تعاليم الإسلام والقيم الإسلامية.

إن هذا الواقع قد يثبط همة الداعية نحوَ العمل الدعوي، لأنه مدعاة للإحباط كما يورث سوء الظن بالمجتمع المسلم.

وسوء الظن يعكر بدوره طريق العمل الدعوي من جانب آخر، لأنه يفرز لهجة جافة في مخاطبته، و ربما صاحبَ ذلك شعورٌ بالأفضلية على مجتمعه - في حين غفلة من نفسه - وكل ذلك يُنفِّر الناس من الداعية، فلا تتقبله قلوبهم، فمهما بذل فجهده ضائع عندئذٍ.

ولو أمعن الداعية النظر في حقيقة الأمر، وجد أنه ليس كل مظهر من مظاهر المعاصي يدل على موت الإيمان.

لذا على الداعية أن يعمق النظر متجاوزاً ظاهر الوضع العام، لأنه يتعامل مع معادن؛ فكم من معدِن نفيس تغطى بغبار المادة، وإنما يحتاج إلى كشط ذلك الغبار حتى تظهر جَودة معدِنه، وصفاء جوهره.

إنه يتعامل مع إيمان مثقل بأغشية الحياة المادية، و يحتاج إلى من يرفع عنه تلك الأغشية ليتجدد فيه العزم الساكن إلى السير بحيوية في الاتجاه الصحيح.

هذا فيما يتعلق بسوء الظن بعامة المجتمع بالنظر إلى الواقع العام المعاصر، أما سوء الظن في بعض الأفراد نتيجة مشاهدة قرائن أو سماع خبر' فعلى الداعية أن يلتمس العذر فيما شاهد ويتحقق مما بلغه ويحسن الظن، لأن شأن المؤمن الوقوع في الخطأ ثم التوبة منه إذا ذُكرّ أو تذكر، مادام الإيمان يسكن قلبه.

وغاية الأمر أن يُنبهِ و يذكِّر ملمحاً أو معرّضا، ولا يخبر بذلك أحداً فيأثم.

قال الإمام بكر بن عبدالله المزني، رحمه الله: ((إياك من الكلام ما إن أصبت فيه لم تؤجر، وإن أخطأت فيه أثمت، وهو سوء الظن بأخيك))[٩٨].

ثم إن سلبيات سوء الظن لا تتوقف على ما سبق و إنما تتعدى إلى الإضرار بالاخرين من سوء السمعة عن طريق التجسس بحجة التحقق من الظن، ثم الغيبة و التشهير، و ذلك يؤدي بدوره إلى حَل عُرى الأخوة، و الإضرار بالمصالح، لذلك حرمه الإسلام.

قال الله تعالى ﴿**ياأيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا. الآية**﴾[٩٩].

فنهى الله عز وجل عن إشغال القلب بالظن الذي يغلب عليه مطابقة الواقع بعد التتبع المحرم، كيلا نقع في القليل الذي لا يطابق الواقع.

وهذا غاية في صون عرض المسلم والحفاظ على سير المصالح، وتحقيق الأهداف.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله دل سياق الآية على الأمر بصون عرض المسلم غاية الصيانة لتقدم النهي عن الخوض فيه بالظن فإن قال الظان: أبحث كي أتحقق؛ قيل له ولا تجسسوا، فإن قال: تحققت من غير تجسس. قيل ولا يغتب بعضكم بعضاً[١٠٠]. اهـ

هذا وقد جاء النهي عن سوء الظن في السنة الصريحة بصيغة التحذير.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: (إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً)[١٠١]

---

(٩٨) تهذيب التهذيب ٤٨٤/١

(٩٩) الحجرات ١٢

(١٠٠) أما مجرد الخواطر التي لا تؤدي إلى تجسس، وغيبة، وإضرار بالمظنون به فهذا لا يمكن دفعه عن القلب، يؤيد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم» أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره ٣٨٨/٩ وانظر كلام الحافظ بن حجر في المسألة ٤٨١/١٠

(١٠١) البخاري،كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر ٤٨١/١٠، مسلم، كتاب البر، باب تحريم الظن والتجسس ١٩٨٥/٤ رقم (٢٨)

فسمي الظن أكذب الحديث لأن الاغترار به، أكثر ضرراً من الكذب المحض، لأن الكذب المحض واضح لعدم استناده إلى دليل، أما الظن فإن صاحبه يزعم أنه مستند إلى دليل، والواقع خلاف ذلك[١٠٢].

بعد هذا يحسن التنبيه إلى مهمة، يجب أن لايغفل عنها الداعية، وهي:

إن الأمر بحسن الظن لا علاقة له بانتخاب الكفاءات للساحة العملية سواء كانت مالية كالشركة في عمل تجاري، أو اجتماعية كالزواج، أو إدارية كالتعيين في منصب ما، لأن انتخاب الكفاءات يحتاج إلى سؤال وتمحيص قائم على سوء الظن للوصول إلى اليقين بصلاح الكفاءات المنتخبة للأداء المطلوب.

ولو قام ذلك على حسن الظن لما احتاج إلى سؤال واختبار أصلا، ونتج عن ذلك وضع الشيء في غير موضعه غالبا، ومن ثم إضاعة الحقوق، وهدر الطاقات والزمن، وهذا هو المراد مما ورد عن النبي ﷺ: (احترسوا من الناس بسوء الظن)[١٠٣]

وما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه (إن من الحزم سوء الظن بالناس)[١٠٤]

والله أعلم.

---

(١٠٢) انظر فتح الباري ٤٨٢/١٠

(١٠٣) عزاه الهيثمي للطبراني في الأوسط،وقال فيه بقية بن الوليد وهو مدلس، وبقية رجاله ثقات مجمع الزوائد ٩٢/٨

(١٠٤) أخرجه بن شبّه في تاريخ المدينة المنورة ٨٠١/٣

الفصل الرابع: القدرة على تجاوز العقبات الدعوية والمشكلات الاجتماعية بين الأتباع

المبحث الأول:

أخذ الشورى:

يحتاج الداعية في مسؤوليته الإدارية إلى النزول إلى ساحة مخاطبيه بعيداً عن التميز و الاستقلالية للامتزاج الموضوعي معهم، مشاوراً[105] إياهم فيما يتعلق بشؤونهم غير منفرد بقرار، وفي ذلك رفع للمعنوية، لما في ذلك من إشعارهم بالمسؤلية المشتركة في اتخاذ القرار. قال تعالى ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[106] وقال تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[107]

وذلك أدعى لرزانة القرار، والأمل الكبير في نجاحه، ودليل على حرم الرأي أيضا، فعن خالد بن مَعدان رحمه الله أن رجلاً قال يا رسول الله ما الحزم؟ قال (أن تشاور ذا لُبٍ ثم تطيعه[108]).

إن نتائج المشورة لا تقف عندما سبق، وإنما تضفي على الجماعة ثوب الترابط عن طريق التعاون، والتناصر، والتناصح ،والتوادد فيما بينهم، لهذا كله كان رسول الله ﷺ يكثر من مشورة أصحابه. قال أبوهريرة رضي الله عنه: (ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ)[109].

---

(١٠٥) الشورى لغة أخذ شيء من شيء مشتق من قولهم شرت العسل أشوره أي أخذته، فكأن المستشير يأخذ الرأي من غيره. انظر معجم مقاييس اللغة ٣/٢٢٦، لسان العرب ٤/٤٣٤.

واصطلاحا استنباط المرء الرأي من غيره فيما يعرض له من مشكلات الأمور التي يتردد المرء فيها بين فعلها وتركها. انظر الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني ٢٩٤، وانظر المفردات ٢٧٠

(١٠٦) الشورى ٣٨

(١٠٧) آل عمران ١٥٩

(١٠٨) المراسيل لأبي داود صفحة ١٨٦ رقم (٤٤١) وعزاه الحافظ لأبي داود في المراسيل من طريق عبدالله بن عبدالرحمن ابن أبي حسين ولم أجده في المطبوعة انظر فتح الباري ١٣/١٩٠

(١٠٩) ذكره الترمذي بدون إسناد. أبواب الجهاد، باب ما جاء في المشورة ٦/٣٥، وأحمد من رواية الزهري عن أبي هريرة رضي الله عنه ضمن حديث أخرجه من طريق الزهري، عن عروة بن الزبير، عن المسور بن مخرمة، في قصة صلح الحديبية ٤/ ٣٢٨ وعزاه الحافظ ابن حجر لابن أبي حاتم، وقال رجاله ثقات إلاّ أنه منقطع. فتح الباري ١٣/٣٤٠ والانقطاع ما بين الزهري وأبي هريرة رضي الله عنه، وما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ هو منهج في سيرته عليه الصلاة والسلام مع أصحابه امتثالاً لأمر ربه سبحانه (وشاورهم في الأمر) يؤكد ذلك مشورة النبي ﷺ لأصحابه في غزوة بدر لمباشرة القتال، عند مسلم في كتاب الجهاد والسير ٣/١٤٠٣ رقم (٨٣) ثم في أسرى بدر عند مسلم أيضا، الجهاد والسير رقم (٥٨) ويوم أحد في قتال المشركين داخل المدينة أو خارجها، علقه البخاري بصيغة الجزم، كتاب الاعتصام باب (٢٨) ووصلها الطبراني وصححها الحاكم، ذكر ذلك الحافظ ابن حجر. انظر فتح الباري ١٣/ ٣٣٩، ويوم الحديبية عند البخاري في كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والحرب ٥/ ٣٢٩، وفي حادثة الإفك عند البخاري، كتاب التفسير باب تفسير سورة النور ٨/٤٥٢.

فأحسِنْ بالمشورة من سبيلٍ للنجاح الإداري، وأكرِمْ بها من عِقد للترابط الأخوي.

وبما أن الداعية محل ثقة الناس ومشورتهم، لذا عليه أن يستفرغ جهده وطاقته العلمية، والعقلية، وخبرته في إبداء الرأي السديد النابع من حرص، والخالي من شائبة التقصير لأنه مؤتمن.

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (المستشار مؤتمن)[110].

وعنه رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: (من استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشده فقد خانه)[111]

المبحث الثاني:

حل المشكلات حلاً منهجيا:

تعتري الناس في حياتهم العملية مشاكل تحول دون تحقيق الأخوة الإيمانية فيما بينهم لذا جعل الإسلام الصلح بين المسلمين أصلاً من الأصول العامة في الشرع التي تحقق الأخوة الإسلامية.

قال الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾[112]

وقال تعالى: ﴿فاتقوا الله و أصلحوا ذات بينكم﴾[113]

وقال تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾[114]

---

(١١٠) أبوداود، الأدب، باب في المشورة ٣٤٥/٥، الترمذي الأدب، باب المستشار مؤتمن وقال حديث حسن ٤٦/٨، ابن ماجة الأدب، باب المستشار مؤتمن ١٢٣٣/٢ من حديث أبي مسعود الأنصاري. قال في الزوائد: إسناد حديث أبي مسعود صحيح. رجاله ثقات.

(١١١) المسند قطعة من حديث ٣٢١/٢ – ٣٦٥

(١١٢) الحجرات ١٠

(١١٣) الأنفال ١

(١١٤) الحجرات ٩

وقال تعالى. ﴿لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾[115]

فقد أمر الله تعالى بالإصلاح بين الناس في الايات الثلاث الأُول، وخصه بالخيريه بأسلوب الحصر في الآية الرابعة ليدل بذلك على بالغ أهميته.

هذا وقد ركزت السنة المطهرة على أهمية هذا الأصل العام في أحاديث كثيرة، وطلبا للاختصار أقتصر منها على ما يلي:

عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة و الصدقة؟ قالوا. بلى يا رسول الله. قال: إصلاح ذات البين، وفساد ذات البين الحالقة)[116]

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: (كل سُلامي من الناس عليه صدقة.كل يوم تطلع فيه الشمس تعدل بين الاثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها او ترفع له عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وبكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتميط الأذى عن الطريق صدقة)[117]

والشاهد في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام تعدل بين الاثنين صدقة. أي تصلح بينهما.

و عن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي مُعيط رضي الله عنها قالت. سمعت رسول الله ﷺ يقول (ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرا، أو يقول خيراً)[118]

أي يخبر عما رآه من خير، ويسكت عما رآه من شر، ولا يكون في ذلك كذبا. لأن

---

(115) النساء 114

(116) أبوداود، كتاب الأدب، باب في إصلاح ذات البين ٢١٨/٥، والترمذي، أبواب صفة القيامة، باب سوء ذات البين. وقال: حسن صحيح ١٩٨/٧

(117) البخاري، كتاب الجهاد، باب من أخذ بالركاب ١٣٢/٦ مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف ٦٩٧/٢ رقم (٥٦)

(118) البخاري، كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس ٢٩٩/٥، مسلم، كتاب البر والصلة، ٤ باب تحريم الكذب وبيان المباح منه ٢٠١١/٤

الكذب: الإخبار بالشيء على غير ما هو عليه، وهذا ساكت.[119] ولا ينسب إلى ساكت قول.

والصلح بين المسلمين له منهجه وأساليبه بحسب أسباب ودواعي الخصومة و المشكلة، إذ إن الخصومة تقع بين المسلمين على النحو الآتي:

أ – بين المسلمين والكفار

ب – بين فئة باغية و فئة عادلة

ج – بين الزوجين

د – بين رجلين في الجراح على مال

هـ – بين رجلين إذا وقعت المزاحمة في الأملاك التجارية، والديون، أو المشتركات كالشوارع، ونحو ذلك.[120]

والداعية موضع الثقة لدى الناس فقد يدخل في الصلح بأنواع الخصومات السالفة الذكر؛ لذا عليه أن يكون على علم بالآتي:

أ – الأسباب الجذرية للمشكلة

ب – الظروف النفسية المحيطة بالخصوم

ج – القدرات الفكرية، والعلمية، والمالية لدى الخصوم

د – منهج الشرع الحكيم في أسلوب الصلح في كل نوع من أنواع الخصومات السالفة الذكر

ولابد بعد ذلك: من ثقة طرفي النزاع بالداعية المصلح، مع تحليه بالحلم والفطنة، ولعل لمكانة الداعية أثر جيد في ذلك، إذا كان الداعية على قدر المسؤلية.

وبما تقدم يمكن احتواء المشاكل بصورة جذرية، دون فسح المجال لنشوبها من جديد.

والله أعلم

---

(١١٩) انظر فتح الباري ٥/٢٩٩–٣٠٠

(١٢٠) انظر فتح الباري ٥/٢٩٨ والمغني لابن قدامة ٥/٧

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من رسالته خاتمة الرسالات، وعلى اله وصحبه، ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

- فإن الصفات الإدارية في الداعية لاتقل أهمية عن الصفات العلمية والفكرية لأن بها يتمكن الداعية من ربط القلوب المؤمنة بعضها ببعض، ووضعها في المنهج القويم لتسير قدما نحو مرضاة ربها مجتمعة ومنفردة دون عائق، ولا يعني ذلك أنه إذا افتقر الداعية إليها جميعاً أو بعضها سقط عنه حكم وجوب الدعوة لأن الدعوة واجب كفائي بما يملكه الداعية من استعدادات عقلية وعلمية تمكنه من أداء أدنى حد من الهدف الدعوي لكن دون أن يفتح ثغرة على الإسلام مع تكليفه بصقل شخصيته بالدراسة والفهم، والإفادة من الاخرين، ورياضة النفس، وتعميق الإيمان، كي يتوسم بعد ذلك النجاح والقبول في دعوته.
- على المؤسسات التعليمية الدعوية أن تعنى بتدريب خريجيها من الدعاة على هذا الجانب في شخصية الداعية؛ لما له من أهمية، وأن تزود الدعاة بين الحين والاخر بنتائج الخبرات الدعوية، خاصة فيما يتعلق بالوسائل التي تساعد على صقل شخصية الداعية علميا،وعقليا، وتربويا، وإداريا؛ كي يحظى بالقبول عند الله وعند المخاطبين.
- إن الحياة الإدارية ربما قامت على حظ النفس، وهوجبها للسيطرة الإدارية - وتلك شائبة خطيرة.

ففرق كبير بين داعٍ يدعو إلى ربه، وداعٍ يدعو إلى نفسه.

إن العمل الدعوي لن ينجح كما يريده الله عز وجل إلا إذا قام على إخلاص القول والفعل لله عز وجل، واجتماع الأتباع على الداعية وكثرتهم مدعاة تسلل حظ النفس في الأقوال والأفعال.

والإداري الفارس من يميز بين عزم القلب الخالص، وتسلل النفس بالدسائس.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

ثبت المراجع:

١- القرآن الكريم

٢- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، ت (٩١١هـ) المطبعة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ

٣- أدب الدنيا والدين، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، ت (٤٥٠هـ) دار الكتب العلمية، بيروت

٤- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبدالبر، أبوعمر يوسف بن عبدالله بن محمد النمري،ت (٤٦٣ هـ) مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، مصر

٥- الإلماع إلى أصول الرواية، وتقييد السماع، القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو أبوالفضل اليحصبي، ت (٥٤٤ هـ) دار التراث القاهرة، والمكتبة العتيقة، تونس،١٣٨٩هـ

٦- تاريخ المدينة المنورة، ابن شبه، أبوزيد عمر بن شبه النمري البصري،ت (٢٦٢هـ)

تحقيق فهيم شلتوت، طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد بالمدينة المنورة.

٧- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أبوبكر أحمد بن علي بن ثابت،ت(٤٦٣هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.

٨- تدريب الرواي، في شرح تقريب النواوي، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر الطبعة الأولى، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٣٧٩هـ

٩- تفسير آيات الأحكام من القرآن، الصابوني، الشيخ محمد علي مكتبة الغزالي، دمشق، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ

١٠- تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، ت (٧٥٤هـ) دار الفكر، بيروت الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١١- تفسير التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر.

تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي، ت(٧٧٤هـ) مكتبة النهضة الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ

١٢- التفسير الكبير، الفخر الرازي، ت (٦٠٦هـ) دار إحياء التراث العربي الطبعة الثالثة، بيروت

١٤- تقريب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ت(٨٥٢ هـ) دار الرشيد، حلب، سورية، ١٤٠٦هـ

١٥- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، الأسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، ت(٧٧٢ هـ) دار الإشاعة، أحاديث أكاديمي، الهند

١٦- تهذيب التهذيب، ابن حجر، دار صادر، بيروت.

١٧- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبدالبر، تحقيق أبوالأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض ١٤١٦هـ.

١٨- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ت (٣١٠هـ) دار الفكر بيروت، ١٤٠٥ هـ

١٩- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، السيوطي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الرابعة.

٢٠- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، ت (٦٧١هـ) دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ.

٢١- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، ت(٧٥٦هـ) دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٢٢- الذريعة إلى مكارم الشريعة، الأصفهاني، أبوالقاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ت،(٥٠٢هـ) دار الكتب العلمية، بيروت

٢٣- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، محمود الألوسي البغدادي، ت (١٢٧٠هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٤- زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، ت (٥٩٦هـ) المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى.

٢٥- سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الدمشقي،ت (٩٤٢هـ) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، ١٤١٨هـ.

٢٦- السنن، أبوداود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي،ت (٢٧٥هـ) دار الحديث، سورية، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

٢٧- السنن، الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة،ت (٢٧٩هـ) مطابع الفجر الحديثة، حمص، سورية، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ.

٢٨- السنن، النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان أبوعبدالرحمن، ت (٣٠٣هـ) مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م

٢٩- السنن، ابن ماجة، أبوعبدالله محمد بن يزيد القزويني، ت(٢٧٥هـ) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

٣٠- سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي،ت(٧٤٨ هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٣١- السيرة النبوية، ابن كثير، أبوالفداء إسماعيل بن عمر، ت (٧٧٤ هـ) دار المعرفة بيروت، ١٣٩٦هـ.

٣٢- الشفا بتعريف حقوق المصطفى عليه الصلاة والسلام، القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو، أبوالفضل اليحصبي، ت(٥٤٤هـ) المكتبة التجارية الكبرى، توزيع دار الفكر، بيروت

٣٣- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي الحنبلي، ت(٩٧٢هـ)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٠هـ

٣٤- شرح القواعد الفقهية، الزرقاء، الشيخ أحمد الزرقاء، ت(١٣٥٧هـ) دار العرب، بيروت، ١٤٠٣ هـ

٣٥- الصحيح، البخاري، محمد بن إسماعيل بن ابراهيم الجعفي، ت(٢٥٦هـ) مطبوع مع شرحه للحافظ ابن حجر العسقلاني، المسمى بفتح الباري، توزيع إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٣٦- الصحيح، مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت(٢٦١ هـ) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، إحياء علوم التراث العربي، بيروت.

٣٧- الطبقات، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، المعروف بكاتب الواقدي، ت (٢٣٠هـ) دار صادر، بيروت ١٤٠٥هـ.

٣٨- علوم الحديث، ابن الصلاح، أبوعمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري، ت(٦٤٣ هـ) المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ١٣٨٦ هـ

٣٩- غريب الحديث، أبوعبيد القاسم بن سلاّم الرومي،ت(٢٢٤هـ)الهند، حيدر آباد، ١٩٦٤هـ

٤٠- فتح المغيث شرح ألفية الحديث، السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن، ت(٩٠٢هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٤١- القاموس المحيط، الفيروزابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ت(٨١٧هـ) دار الجيل، بيروت، ١٤٠٣هـ

٤٢- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي. شركة دار القبلة - مؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣هـ

٤٣- كشف الخفاء ومزيل الإلباس لما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي،ت(١١٦٢هـ) مكتبة التراث الإسلامي، حلب، سورية.

٤٤- الكليات، الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، ت(١٠٩٤هـ) وزارة الثقافة، دمشق

٤٥- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، جمال الدين محمد بن مكرم، ت (٧١١هـ) دار صادر، بيروت.

٤٦- مجمع الزوائد، ومنبع الفوائد، الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، ت(٨٠٧ هـ)
مؤسسة المعارف، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٤٧- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي ت (٥٤٦هـ) الطبعة الأولى، الدوحة.

٤٨- المحصول في علم أصول الفقه، الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الحسين، ت(٦٠٦هـ) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ

٤٩- مختصر سنن أبي داود، المنذري، أبومحمد عبدالعظيم بن عبدالقوي،ت(٦٥٦هـ)
مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

٥٠- المراسيل، أبوداود، سليمان بن الأشعث السجستاني، ت(٢٧٥هـ) دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ

٥١- المسند، ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ت(٢٤١ هـ) دار صادر، بيروت.

٥٢- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت(٣٥٩هـ) دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ.

٥٣- معرفة علوم الحديث، الحاكم، أبوعبدالله بن البيّع النيسابوري،ت(٤٠٥هـ) دائرة المعارف العثمانية، الهند.

٥٤- المقاصد الحسنة في بيان الأحاديث المشتهرة على الألسنة، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، ت(٩٠٢هـ)دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٥- المغني، ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد المقدسي الجماعيلي، ت(٦٢٠هـ) هجر للطباعة، والنشر، والتوزيع، والإعلان، القاهرة، ١٤٠٦هـ

٥٦- المغني في الضعفاء، الذهبي، دار إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر.

٥٧- المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، دار المعرفة، بيروت.

٥٨- مكارم الأخلاق، الخرائطي، محمد بن جعفر بن محمد بن سهل،ت(٣٢٧هـ) مطبعة المدني، ١٩٩١م، مصر.

٥٩- الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو الأصبحي، ت(١٧٩هـ) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٧٠هـ.

٦٠- النكت والعيون، أبو الحسن الماوردي، علي بن حبيب، ت(٤٥٠هـ)وزارة أوقاف الكويت، ١٤٠٢ هـ

٦١- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد،ت (١٢٥٠هـ) شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر الطبعة الثالثة، ١٣٨٠هـ

٦٢- الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية، البورنو، محمد صدقي بن أحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ

Abstract

This article is intended to explain the qualities necessary for the preacher. The duty of a successful preacher is not to preach in the mosque, but to understand the conditions of the society in which he lives. By acquiring an adequate knowledge of his society, the preacher can move surely and steadily to preach in both the religious and social areas without obstacles.

الضرائب وحكم توظيفها في الفقه الإسلامي

الدكتور

عيسى صالح أحمد العمري*

* جامعة إربد الأهلية - الأردن



ملخص البحث:

إنَّ ما تعيشه دولنا الإسلامية من تزايد الفقر، وعجز الفرد منَّا عن توفير العيش الكريم لأبنائه ومن يعولهم، إنَّما كان ذلك نتاجًا للبعد عن المنهج الإلهي الذي وضعه الله - سبحانه - شاملا لكل جوانب الحياة البشرية.

وقد عمدت دولنا الإسلامية؛ إذْ سايرت النظم الاقتصادية العالميةَ، ودارت في فلك الأمم الغربية؛ إلى وسائل متعددة لجمع الأموال التي تمكّنها من تأمين الخدمات الضرورية لشعوبها؛ ومن تلك الوسائل توظيف الضرائب المتكررة والمتنامية على الناس بمقادير متفاوتة وقد تكون مجحفةً أحيانًا.

من أجل ذلك سعى هذا البحث إلى أن يتحسّس حكم الضرائب في الفقه الإسلامي. فعرّف الضريبة في اللغة، وفي الاصطلاحيْن الاقتصادي والشرعي. وبيّن الموارد المالية في الدولة الإسلامية ومدى توافقها مع مفهوم الضريبة الحديث.

ثم تطرّق إلى حكمها الشرعي، واختلاف العلماء في ذلك بين جواز فرضها ومنعه، عارضًا حُجَجَ هؤلاء وهؤلاء جميعًا.

وخلص إلى نتائج مهمّة في تقدير الضريبة في الإسلام، ومتى تلتجئُ الدولة لفرضها على الناس، ومَنْ يَحقُّ له ذلك.

وختم بتوصيات عامّة في ترشيد نفقات الدولة الإسلامية، وتقديم المصلحة العليا، ومراعاة أحوال الناس حتى لا تكون الضريبة مغنمًا لبعضٍ ومغرمًا لآخرين.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، أسبغ نعمه على الخلق ظاهرة وباطنة، فلله الحمد أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على إمام المتقين، وسيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه، وسائر أنبياء الله أجمعين وبعد.

فإننا إذا أمعنا النظر في أحوال العالم اليوم، وجدنا أن شغله الشاغل ما يعانيه في مشكلاته المعيشية، حيث البطالة تتزايد في معظم أنحاء العالم ويتناقص دخل الفرد، وتبدو ظاهرة الفقر في معظم الدول، إذ عجز الكثير منها عن القيام بالتزاماته تجاه توفير سبل العيش الكريم لأبنائه. والحقيقة أن هذه الظروف التي يعيشها العالم بشكل عام، ودولنا الإسلامية والعربية على الخصوص هي نتاج البعد عن منهج الله وسننه في الكون. فلقد وضع الحق منهجاً شاملاً لكل جوانب الحياة البشرية، نظمها، ووجهها إلى ما يحقق لها الأمن والسعادة في كل مجالات الحياة. فمن أخذ بمنهج الله فقد اهتدى قال تعالى ﴿**قل إن هدى الله هو الهدى**﴾[1]، ومن تولى فوعد الله قائم بالشقاء للمعرضين يقول تعالى ﴿**فمن اتبع هداي فلا يضلُّ ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإنَّ له معيشة ضنكا**﴾[2].

فالجزاء من جنس العمل، فمن اعتمد العقل البشري بمعزل عن هدى الله ودون مراعاة لسنن الله في الكون لا بد أن يقع في الخطإ ويذوق وبال أمره، وذلك لقصور العقل البشري عن الإحاطة بكل شيء وعجزه عن معرفة المستقبل وما يلائمه قال تعالى. ﴿**والله يعلم وأنتم لا تعلمون**﴾[3].

ولما كانت دولنا العربية والإسلامية في هذا العصر، قد اعتمدت في نظامها الاقتصادي على تخطيطات غيرها من الدول ونهجت النهج الرأسمالي وغيره لكنها لم تستطع مسايرة ذلك النظام الوضعي ولا الصمود أمامه لأسباب متعددة اضطرت أن تبدي عجزها عن مواكبة ذلك النظام بعد أن غرقت في مديونية عالمية لتلك الأنظمة الرأسمالية فباتت تملي عليها من الترتيبات والتشريعات الاقتصادية ما تراه يحقق مآربها، وأصبحت دولنا

(١) الأنعام آية ٧١.

(٢) طه ١٢٣، ١٢٤.

(٣) البقرة آية ٢١٦.

مضطرة لقبول تلك المقترحات، وصارت تقايض في كل عام جدولة ديونها وفق شروط معلنة وأخرى خفية، ولما غرقت في متطلبات متزايدة لشعوبها بسبب التطور البشري في العلوم والتكنولوجيا، لجأت إلى وسائل متعددة علها تتمكن من سد المتطلبات الملحة وتأمين الخدمات الضرورية للشعوب، ومن هذه الوسائل توظيف الضرائب المتكررة والمتنامية على الناس بمقادير فاقت قدرة المواطن، وشعر الكل بثقلها منها ما هو بحق ومنها ما هو بدون حق.

لذا رأيت أن أكتب هذا البحث لأبين بإذن الله مدى شرعية فرض الضرائب على الناس والشروط التي تتوافر لذلك.

وقد جعلت خطة البحث على النحو التالي:

المقدمة

المبحث الأول: التعريف بالضريبة وعلاقتها بموارد بيت المال، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالضريبة لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريفها في اللغة.

ثانياً: تعريفها في الاصطلاح:

أ- في اصطلاح علماء الفكر الاقتصادي كمصطلح حديث.

ب- في اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: الموارد المالية في الدولة الإسلامية ومدى علاقتها بالضرائب:

أولاً: ماهية الموارد المالية للدولة الإسلامية.

ثانياً: مدى توافق هذه الموارد مع مفهوم الضريبة في صورتها الحديثة.

المبحث الثاني: حكم فرض الضريبة في الفقه الإسلامي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المجيزون لفرض الضريبة:

أولاً: آراء أصحاب المذاهب الإسلامية ومستندهم الشرعي .

ثانياً: آراء الفقهاء المحدثين.

المبحث الأول

التعريف بالضريبة وعلاقتها بموارد بيت المال الإسلامي

المطلب الأول

التعريف بالضريبة لغة واصطلاحاً

أولاً. في اللغة الضريبة مشتقة من الفعل ضرب. وهي ما يفرض على المِلك والعَمَل، والدخل للدولة، وتختلف باختلاف القوانين والأحوال[4]. وجاء في لسان العرب الضريبة واحدة الضرائب التي تؤخذ في الجزية ونحوها. ومنه ضريبة العبد، أي غلته، وهي ما يؤديه العبد إلى سيده من الخراج المقرر عليه. وتجمع على ضرائب[5].

ثانياً: في الاصطلاح

أ- التعريف في اصطلاح علماء الفكر الاقتصادي الوضعي:

لقد اختلف أولئك في تعريف الضريبة كل حسب نظرته، حيث نظر بعضهم باعتبارها إيراداً للدولة تقوم فرضيتها على أساس النظرية التعاقدية[6]. ونظر البعض الآخر بأن فرضيتها تقوم على أساس سيادة الدولة[7].

وبناء على ذلك فقد عرفها البعض بأنها فريضة نقدية تقتطعها الدولة، أو من ينوب عنها من الأشخاص العامة، أو الأفراد، قسراً، وبصفة نهائية، دون أن يقابلها نفع معين، تفرض طبقاً للقدرة التكليفية للممول، وتستخدم في تغطية النفقات العامة، والوفاء بمقتضيات السياسة المالية العامة للدولة[8].

---

(٤) المعجم الوجيز، ص ٣٧٩

(٥) ابن المنظور، فصل الضاد، باب الباء، ١/٥٥٠.

(٦) وتعني أن الضريبة تدفع مقابل النفع الذي يعود على الممول من رعاية الدولة للمرافق العامة، بموجب عقد ضمني مبرم بين الدولة والمواطنين

(٧) وتقوم هذه النظرية على أساس أن الدولة تؤدي وظيفتها بقصد إشباع الحاجات الجماعية، وتغليب تحقيق المصالح العامة على المصالح الخاصة، ولما كان أداء هذه الوظائف يستلزم الإنفاق كان للدولة الحق في أن تلزم المستظلين بسمائها -بمالها من حق السيادة- أن يتضافروا جميعاً في النهوض بعبء هذا الإنفاق. القرضاوي، فقه الزكاة ٢/١٠٠٦-١٠٠٨ ومرجعه محمد حلمي مراد، ميزانية الدولة، ص ٧٣-٧٥.

(٨) غازي عناية، الزكاة والضريبة، ص ١٧، وانظر: عبد الهادي النجار، مبادئ الاقتصاد المالي، ص ١٥٥. - عطية عبد الحليم صقر، الازدواج الضريبي في التشريع المالي الإسلامي والمعاصر، ص ٤.

وعرفها البعض على أساس التضامن الاجتماعي أو القومي. فعرفت الضريبة بأنها: ما تفرضه الدولة لمقابلة الكوارث العامة كالفيضانات والزلازل، والمجاعات، تستوفيها من الأغنياء حسب مقدرتهم المالية[٩].

وعرفها د. أحمد شلبي: الضريبة نظير خدمات والتزامات تقوم بها الدولة لصالح المجموع كالدفاع والشرطة، والتعليم، والمستشفيات وغيرها[١٠].

وهناك تعاريف أخرى لا تخرج عن هذه المفاهيم والمعاني لا داعي لذكرها[١١]. ولا يفوتنا أن نذكر أن الضريبة عرف قديم استخدم منذ العصور الغابرة، فقد استعملها قدماء اليونان حيث فرضت حكومة الجمهورية في أثينا ما نسبته ٢٪ تسمى ضريبة البضائع والمحاصيل الأجنبية، وكذلك شيد الفراعنة في مصر، نظام ضرائب خاصاً بهم، كما فعل ذلك الفرس والرومان، وقسمت الضرائب إلى مباشرة وغير مباشرة تشتمل ضرائب الجمرك[١٢].

ب - الضريبة في اصطلاح فقهاء الشريعة الإسلامية

من المعلوم أن كل ما لم يرد به نص يحدد معناه فإن للعلماء فيه أقوالاً ولذا فلقد اختلفوا في تعريفاتهم للضريبة وإن كانت تبدو جميعها بمعنى واحد إلى حد ما:

١- عرفها الإمام الغزالي بأنها: ما يوظفه الإمام على الأغنياء بما يراه كافياً عند خلو بيت المال من المال[١٣].

---

(٩) محمد الجمال، موسوعة الاقتصاد الإسلامي، ص ٣٢٧.

(١٠) الاقتصاد في الفكر الإسلامي، ص ١٧٤.

(١١) انظر: فؤاد علي أحمد، الموارد المالية في الإسلام، ص ٢٣.

- سعيد أبو الفتوح، الحرية الاقتصادية في الإسلام، ص ١٤٣.

- زكريا محمد البيومي، المالية العامة الإسلامية، ص ٨٧.

(١٢) عاطف صدقي، مبادئ المالية العامة، ١/١٤٨.

- محمد عبد المنعم الجمال، موسوعة الاقتصاد الإسلامي، ص ٢٨٩.

(١٣) أبو حامد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، سنة ١٩٧١، ص ٢٣٦. المستصفى، ١/٣٠٢.

٢- عرفها الإمام الجويني بأنها: ما يأخذه الإمام من مياسير البلاد والمثرين (الأغنياء) من طبقات العباد بما يراه ساداً للحاجة[١٤].

٣- وعرفها من المحدثين د. يوسف إبراهيم فقال[١٥]: هي ما تفرضه الدولة فوق الزكاة وسائر التكاليف المحددة بالكتاب والسنة وذلك وفقاً لظروف المجتمع الإسلامي. وتتميز هذه الضرائب بأنها مؤقتة بالظروف التي فرضت من أجلها، ويمكن أن يطلق عليها الضرائب الاستثنائية.

٤- وجاء في تعريفها كذلك. بأنها الاقتطاعات المالية، العينية منها والنقدية التي تقتطعها الدولة الإسلامية من أموال الأفراد قسراً وبصفة نهائية دون أن يكون مقابلها نفع معين مشروط، وتخصص لتغطية النفقات العامة، وفي نفس الوقت تستند فرضيتها إلى الأحكام والقواعد الكلية للشريعة الإسلامية[١٦].

ومما سبق يمكن وضع مفهوم للضريبة في الفقه الإسلامي بأنها:

مقدار محدد من المال تفرضه الدولة في أموال المولين لضرورة طارئة مستندة في ذلك إلى قواعد الشريعة العامة، دون أن يقابل ذلك نفع معين للممول، تستخدمه الدولة في تغطية النفقات العامة للمواطنين، وتمتاز هذه الضرائب بأنها مؤقتة بالظروف التي فرضت من أجلها، وليست تشريعاً دائماً أصيلاً بل هي استثنائية تنتهي بانتهاء الظروف التي استوجبتها.

أوجه الاتفاق والاختلاف بين معنى الضريبة في الفقه الإسلامي ومعناها في اصطلاح الاقتصاديين.

أوجه الاتفاق:

يتفق معنى الضريبة في الفقه الإسلامي مع معناها في اصطلاح علماء الاقتصاد في الأوجه التالية:

---

(١٤) الإمام عبد الملك بن عبدالله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، ط٢، سنة ١٤٠١، ص ٢٧٥

(١٥) النفقات العامة في الإسلام (دراسة مقارنة)، دار الكتاب الجامعي، سنة ١٩٨٠، القاهرة.

(١٦) د. غازي عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي، ص ٣٠٧.

١- كلاهما تفرضه الدولة على سبيل الجبر والإلزام.

٢- كلاهما فريضة نقدية.

٣- لا يقابلهما نفع معين يعود على الممول.

أما أوجه الاختلاف فهي

١- الضريبة في المفهوم الإسلامي تستند في فرضيتها إلى أصل شرعي من الكتاب أو السنة أو الآثار الوارد عن الصحابة.

في حين أن الضريبة في المفهوم الاصطلاحي لدى علماء الاقتصاد لا تعتمد في فرضيتها على شيء من الشريعة بل قد تفرضها على أساس نظرية سيادة الدولة أو على أساس أن الأفراد ملزمون بحكم كونهم أعضاء في المجتمع بالمشاركة في النفقات العامة التي تقوم بها الدولة.

٢- تعتبر الضريبة في العرف الدولي موردا من موارد الدولة الثابتة في حين أن الضريبة من وجهة نظر الشريعة تفرض لظروف طارئة تعجز الدولة عن مواجهتها، وليست تشريعاً أصيلاً بل استثنائياً.

٣- الضريبة في النظام الوضعي تتصف بالديمومة، بينما في الفكر الإسلامي مرتبطة بالظروف التي من أجلها فرضت وليست تشريعاً دائماً.

المطلب الثاني

الموارد المالية في الدولة الإسلامية ومدى علاقتها بالضرائب

قبل الحديث عن مشروعية فرض الضرائب وآراء الفقهاء في ذلك لا بد من أن نطرح السؤال التالي ثم نجيب عنه:

هل وجد في النظام المالي الإسلامي في عهد التشريع ما يتوافق مع مفهوم الضريبة بمفهومها العصري؟

وحتى تكون الإجابة واضحة-بإذن الله تعالى- لا بد أن نتعرض بإيجاز إلى الموارد

المالية في الدولة الإسلامية في عهد النبوة والخلفاء الراشدين لنتبين هل من وجود علاقة بين تلك الموارد التي كان يؤديها المكلف وبين الضرائب بالمفهوم المعاصر.

أولاً: الموارد المالية للدولة الإسلامية

لما كان تحقيق المصالح العامة وتأمين الحاجات الضرورية لأي مجتمع يمثل المسؤولية الأولى للدولة القائمة عليه، فإنه لا يتسنى لهذه الدولة أن تقوم بدورها في النفقات العامة إلا بوجود موارد مالية ثابتة ودورية تركن إليها في تأمين هذه المتطلبات، وبما أن الإسلام نظام حياة للبشرية، وهو دين العدالة والرحمة والمساواة، فإنه من باب أولى أن تكون دولة الإسلام رائدة وقدوة حسنة في تحمل مسؤولية أبنائها وتأمين حاجاتهم الأساسية وتقديم الخدمات العامة التي تستوجبها الحياة، وتحقيق التكافل الاجتماعي فيما بينهم. إذ أن من واجبات الدولة تحقيق الأمن السياسي والاجتماعي والاقتصادي لأبنائها إضافة إلى واجباتها الدينية والروحية[١٧].

وبناء عن ذلك، فهل كان للدولة الإسلامية موارد مالية في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده؟ والجواب عن ذلك من خلال الواقع والنص يقول -نعم-.

وإليك أهم الموارد التي كان يعتمد عليها بيت المال في صدر الإسلام:

١- الزكاة. وهي تمليك مال مخصوص لمستحقه بشرائط مخصوصة[١٨]. وفي تعريف آخر هي: حق واجب في مال خاص لطائفة مخصوصة في وقت مخصوص[١٩]. وتؤخذ من المسلم من سائر أمواله نقدية أو زراعية أو عروضاً تجارية إذا بلغت أمواله النصاب الشرعي المقرر فمن ملك النصاب يجب عليه أن يؤدي زكاة ماله للدولة أو تقوم الدولة بجبايتها لتنفقها على مستحقيها. وقد جاءت فرضيتها في كتاب الله تعالى حيث يقول جل وعلا: **﴿خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكيهم بها﴾**[٢٠].

---

(١٧) عوف الكفراوي، سياسة الإنفاق العام في الإسلام، ص ٢٦٧.

(١٨) الفقه على المذاهب الأربعة–قسم العبادات- مجموعة من علماء الأزهر، طبعة وزارة الأوقاف المصرية، ص ٥٦١.

(١٩) ابن قدامه، المغني، ٥٧٣/٢.

– الشربيني، مغني المحتاج، ٣٩٨/١

(٢٠) التوبة، آية ١٠٣.

ويقول سبحانه: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض**﴾[21]. وفي تفسير هذه الآية يقول الإمام الرازي: ظاهر الرواية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الإنسان فيدخل فيه زكاة التجارة والنقدية والنعم لأن ذلك لما يوصف بأنه مكتسب[22].

٢- الخمس من غنائم الحرب، ومما يستخرج من الأرض من المعادن والركاز[23]. قال تعالى ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فأنَّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل..**﴾[24]. وقال ﷺ «وفي الركاز الخمس»[25]

٣- الجزية: وهي ضريبة مالية تؤخذ من غير المسلمين إذا دخلوا في ذمة المسلمين وعهدهم مع بقائهم على دينهم، يدفعونها للدولة الإسلامية نظير حماية المسلمين لهم من عدوهم وحقناً لدمائهم فلا يعتدي عليهم أحد من المسلمين، وكذلك نظير انتفاعهم بمرافق الدولة الإسلامية، وأما مقدارها فيجتهد فيه الإمام حسب حالة الناس المادية وظروفهم، وقد وردت شرعيتها في كتاب الله تعالى إذ يقول سبحانه ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يُحَرِّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾[26].

٤- الخراج: ما وضع على رقاب الأرضين من حقوق تؤدى عنها[27]. وهو جزء معين من الخارج منها كالربع والثلث ونحوهما وقد يكون نصف الخارج. وهذا المورد

---

(٢١) البقرة، آية ٢٦٧.

(٢٢) التفسير الكبير، ٦٦/٤.

(٢٣) الركاز: المال المركوز في الأرض مخلوقاً أو موضوعاً فيضم المعدن الخلقي والكنز المدفون، المعجم الوجيز، ص ٢٧٦
– البركتي: القواعد الفقهية، ص ٣٠٩.

(٢٤) الانفال، آية ٤١.

(٢٥) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٦٣/٣.

(٢٦) التوبة، آية ٢٩.

(٢٧) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٨٦. – أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ١٤٦.

ضريبة يفرضها الإمام على أراضي أهل الذمة بعد فتحها عنوة وإقرار أهلها عليها إن رغبوا[٢٨].

وقد فعل ذلك رسول الله ﷺ حين فتح خيبر وأبقى رقبة الأرض في أيدي أهلها نظير خراج يؤدونه لرسول الله ﷺ[٢٩]، ثم فعل ذلك عمر بن الخطاب في أرض سواد العراق[٣٠].

والملاحظ أن ضريبة الخراج إنما كانت على غير المسلمين لانتفاعهم برقبة الأرض بعد أن أصبحت للمسلمين عقب الفتح -على أن يخرجهم المسلمون منها متى شاؤا كما فعل رسول الله مع أهل خيبر-، أو أرضاً صالح عليها أهلها دون قتال على أن يدفعوا خراجاً يقدره أولو الأمر من المسلمين.

٥- العشور. وهي ما يؤخذ من أموال التجارة سواء كان المأخوذ عشراً لغوياً أو نصفه أو ربعه. أو ما تأخذه الدولة ممن يجتاز بلده إلى غيره من التجار[٣١].

وقد أصبح من موارد بيت المال في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما كتب إليه أهل منبج ومن وراء بحر عدن يعرضون عليه أن يدخلوا تجارتهم أرض العرب وله منها العشر فشاور عمر أصحاب النبي ﷺ، فأجمعوا على ذلك فهو أول من أخذ منهم العشور. وكذا سأل عمر المسلمين كيف يصنع بكم الحبشة إذا دخلتم أرضهم؟ قالوا. يأخذون عشر ما معنا، قال: فخذوا منهم مثل ما يأخذون منكم[٣٢].

وبذلك يكون عمر رضي الله عنه قد شرعها من قبيل المعاملة بالمثل ولا تؤخذ إلا من غير المسلمين، أما المسلمون فلا يؤخذ منهم إلا ربع العشر وهو مقدار الزكاة المفروضة.

---

(٢٨) د. محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص ٢٩٥.

(٢٩) محمد بن سلام أبو عبيد، الأموال، ص ٧٩.

(٣٠) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٨٨.

(٣١) ابن قدامه، المغني، ٨/٥١٧.

- موسوعة عمر فقه عمر، مرجع سابق، ص ٥٠٦.

- سعدي جلبي، حاشية على العناية من شرح الهداية مع كتاب فتح القدير، ٢/١٧٠.

(٣٢) مصنف عبد الرزاق، ٦/٩٧.

- موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص ٥٠٦.

- الأموال، ص ٧١٣.

فعن عبد الرحمن بن معقل قال. سألت زياد بن حدير: من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً. قلت. فمن كنتم تعشرون؟ قال: تجار الحرب كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم[33].

وقد سئل عبدالله بن عمر: هل علمت عمر أخذ العشر من المسلمين؟ فقال: لا لم أعلمه[34].

ثانياً: مدى توافق هذه الموارد مع مفهوم الضريبة المعاصر

لا شك أن هناك توافقا في بعض الوجوه واختلافا أكبر في وجوه متعددة نتبينها فيما يلي ثم في ضوء ذلك نحكم على التوافق أو الاختلاف.

١- وجوه التشابه أو التوافق

تتفق الزكاة مع الضريبة من حيث:

أ- إن كلاً منهما يدفعه المكلف قسراً وإلزاماً إذا امتنع عن الدفع مختاراً.

وتتضح قسرية الزكاة في التحصيل الجبري لها من الممتنع عن أدائها. قال رسول الله ﷺ من أعطاها مؤتمراً فله أجرها ومن منعها فإني أخذها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا ليس لآل محمد منها شيء"[35]. كما أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قاتل من امتنع عن دفع الزكاة[36]

ب- الزكاة والضريبة تدفعان إلى السلطات المحلية.

ج- يشتركان في انعدام المقابل الخاص للممول وإنما تدفع منه بوصفه عضواً في مجتمع مسلم يتمتع بحمايته وكفالته وأخوته، فعليه أن يسهم في معونة أبنائه[37].

(٣٣) الأموال، ص ٧٠٦.

(٣٤) الأموال، ص ٧٠٧. - موسوعة فقه عمر، ص ٥٠٨.

(٣٥) رواه أحمد والنسائي وأبو داود والبيهقي في السنن الكبرى، ١٠٥/٤، الشوكاني، نيل الأوطار، ١٣٨/٤، الحاكم في المستدرك، ٣٩٨/١

(٣٦) ابن العربي، أحكام القرآن، ٩٩٥/٢.

(٣٧) القرضاوي، فقه الزكاة، ٩٩٨/٢.

٢- أما أوجه الاختلاف بين الزكاة والضريبة فهي كثيرة منها

أ- من حيث أساس فرضية كل منهما فإن أساس فريضة الزكاة هو القرآن الكريم فهي فريضة إلهية وركن من أركان الإسلام وتسمى في لغة القرآن صدقة. قال تعالى: **﴿خذ من أموالهم صدقة تُطهّرُهُم وتُزكيهم بها﴾**[٣٨]. وهي عبادة لله تعالى وتقرباً إليه سبحانه، أما الضريبة فهي التزام مدني محض خال من كل معنى للقربة والعبادة،إلا طاعة الحاكم فيما له سند شرعي- جاءت بطلب بشري على شكل قوانين أو قرارات حكومية قد تكون قسرية، وقد تفرض ظلماً أو تنبع عن هوى. مما يجعل الكثير من المكلفين يتهربون منها إن أمكن على العكس من الزكاة التي يدفعها المكلف طوعاً وطمعاً في ثواب الله تعالى ومغفرته، كما أن الزكاة لا تكون إلا على المسلم بينما الضريبة على المسلم وغيره من المواطنين[٣٩].

ب- من حيث الاسم الذي تحمله كل منهما. فالزكاة تعني النماء والطهارة والبركة [٤٠]. سواء للمال نفسه أو لصاحبه من الشح والبخل. في حين أن الضريبة من الفعل ضرب، وضرب عليه الغرامة أي ألزمه وكلفه تحمل عبئها[٤١]، ومنها قوله تعالى. **﴿وضربت عليهم الذِّلَّةُ والمسكنة﴾** [٤٢]، فالضريبة تعني المغرم، والنقص، والعبء.

ج- من حيث الثبات والاستمرارية. فالزكاة فريضة دائمة وثابتة ما دام في الأرض مسلمون يوحدون الله تعالى لا يبطلها جور جائر ولا عدل حاكم، شأنها شأن الصلاة، وهي لا تخضع لتقنين التعديل أو التبديل أو الإلغاء، ولا تخضع لقاعدة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» [٤٣]، وإنما تخضع لقاعدة «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص»[٤٤].

---

(٣٨) التوبة، ١٠٣

(٣٩) غازي عناية، الزكاة والضريبة، ص ٣١، ٤٢.

- القرضاوي، فقه الزكاة، ٢/١٠٠٠.

(٤٠) المعجم الوجيز، ص ٣٧٨، ٣٧٩.

(٤١) البركتي، قواعد الفقه، ص ١٠٨.

(٤٢) البقرة، آية ٦١

(٤٣) البركتي، قواعد الفقه، ص ١١٣.

(٤٤) البركتي، قواعد الفق، ص ١٠٨.

أما الضريبة فليس لها صفة الدوام والثبات لا في نوعها ولا مقاديرها، ولكل حكومة أن تضع من الضريبة حسب ما تراه السلطة التشريعية فيها، فهي تجب حسب الحاجة وتزول بزوالها، اقتضت فرضيتها ظروف مستجدة، فهي تكليف زمني تتحدد أحكامها تبعاً لمشيئة الوضع الحكومي[45].

د- من حيث تحديد المقادير في كل منهما: أن الزكاة فريضة إلهية في وجوبها ومقاديرها وأنصبتها وأوعيتها وشروطها وسائر أحكامها فمقادير الزكاة من العشر، والخمس، ونصف العشر، وربع العشر، كلها مقدرة من عند الله تعالى وليس لأحد أن يغير أو يبدل بخلاف الضريبة حيث تخضع في تقديرها لمشيئة الوضع الحكومي واجتهاد أولي الأمر، وإن بقاءها وعدمه مرهون بتقدير السلطة لمدى الحاجة إليها[46].

هـ- من حيث وجوه الإنفاق في كل منهما. فللزكاة مصارف خاصة محددة في كتاب الله تعالى والسنة النبوية توزعها الدولة بعد جبايتها أو يوزعها المسلم بنفسه إن شاء. قال تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم**﴾[47].

في حين أن مصارف الضريبة ووجوه إنفاقها غير محددة، وتحكم فرضيتها المشاركة في تحمل الأعباء العامة، وتغطية أوجه الإنفاق العام[48]. أضف إلى ذلك أن زكاة كل إقليم أو بلد مخصصة للإنفاق في نفس الإقليم أو البلد، ولا يجوز إخراجها إذا كان يوجد فيه من هو بحاجة إليها فإذا فضل شيء عن حاجة فقراء البلد ومصالحهم فعندها ينقل إلى بيت

---

(٤٥) غازي عناية، الزكاة والضريبة، ص ٤٤، ٤٥.

- القرضاوي، فقه الزكاة، ٢/١٠٠١.

(٤٦) عطية صقر، الازدواج الضريبي، ص ١٨.

- غازي عناية، الزكاة والضريبة، ص ٤٤

- فقه الزكاة، ٢/١٠٠١.

(٤٧) التوبة، آية ٦٠.

(٤٨) غازي عناية، الزكاة والضريبة، ص ٤٦.

المال لينفق على سائر السكان[49]، في حين أن الضريبة تعود فوراً إلى خزينة الدولة لتنفقها الدولة على ما تشاء في المصالح العامة.

من هذا وغيره نرى الفرق الواضح بين معنى الزكاة وأحكامها وبين مفهوم الضريبة المعاصر، كما أن ما ينطبق على الزكاة ينطبق على الغالب على سائر موارد بيت المال الانفة الذكر، فالجزية مثلا منصوص عليها في كتاب الله تعالى كما مر سالفاً، وكذا الفيء والعشور على اعتبار أنهما فيء للمسلمين يدخلان تحت آية الفيء قال تعالى: **﴿وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير، ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم..﴾**[50] وكذا خمس الغنائم مقداره وسنده محدد بنص القرآن الكريم بقوله تعالى **﴿أعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول﴾**[51]

وهذا الأساس يختلف قطعاً عن الأساس القانوني لفرض الضريبة والتي أساسها إما النظرية التعاقدية التي التزمت بموجبها الدولة أن تقدم للأفراد خدمة الأمن بكافة أشكاله والتزم الأفراد بمقتضاه أن يدفعوا للدولة الضريبة مقابل ما يحصلوا عليه من منافع، وإما نظرية السيادة والتي تعني أن الضريبة عمل من أعمال السيادة وهذا الاتجاه يستند إلى فكرة التضامن المالي، إذ الأفراد ملتزمون بناء عليه بدفع الضرائب للدولة حتى تستطيع النهوض بأعبائها[52]. ومما يجدر ذكره أن معظم هذه الموارد قد انتهى وجودها في هذا العصر كمورد ثابت من موارد الدولة الإسلامية فالزكاة مثلاً أصبحت في معظم الدول الإسلامية موكول أمرها إلى من يملك النصاب فإن شاء أداها، وإن شاء منعها ولا تتدخل الدولة في إلزامه بدفعها ولا تحصيلها، وإنما يرجع ذلك إلى مدى إيمان المسلم بربه.

وأما الجزية فقد توقف العمل بها، لأن من يقيم في ديار المسلمين من غير المسلمين أصبحوا من مواطني الدولة ورعاياها يساهمون مع المسلمين في الدفاع عن حمى الوطن،

---

(٤٩) الماوردي، الأحكام السلطانية ١٥٨، ابن عابدين، رد المحتار ٢/٩٣، ٩٤. الدردير، الشرح الصغير ١/٦٥٧.

(٥٠) الحشر: ٦ ، ٧.

(٥١) الأنفال :٤١

(٥٢) عطية صقر، الازدواج الضريبي، ص ١٧.

ويوقع عليهم ما يوقع على المسلمين من التزامات تفرضها الدولة على رعاياها، إضافة إلى أنه ليس للمسلمين اليوم شوكة لحماية أنفسهم وديارهم، فأنى لهم أن يفتحوا بلاداً جديدة، يلتزمون بحماية أهلها مقابل دفع الجزية.

وأما الخمس من الغنائم فما عاد له ذكر إذ أن هذه الأمة تركت الجهاد ورفعت رايات السلام والتسليم وفقدت هيبتها في ميادين القتال، وتداعت عليها الأمم كما جاء في الحديث النبوي «يوشك أن تداعى عليكم الأمم من كل أفق كما تداعى الأكلة إلى قصعتها قيل. يا رسول الله فمن قلة يومئذ. قال: لا ولكنكم غثاء كغثاء السيل يجعل الوهن في قلوبكم وينتزع الرعب من قلوب عدوكم لحبكم الدنيا وكراهيتكم الموت»[53].

وكذلك الخراج ما عاد مورداً للدولة الإسلامية بسبب ما آلت إليه من ضعف في شخصيتها الاعتبارية أمام غيرها إذ قعدت عن الجهاد بل وحتى عن الدفاع عن النفس.

وإننا لنرجو الله تعالى أن يعيد للإسلام مجده بأن يهيء لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها ويعيد لها هيبتها فتنبعث من جديد وتحيي راية الجهاد وتعود مثل هذه الموارد للدولة الإسلامية.

ومع غياب هذه الموارد فهل للدولة الإسلامية اليوم وفي ظل الظروف القائمة أن تفرض على مواطنيها ضرائب في أموالهم؟ وفي أي الأحوال يكون ذلك؟ وما مستنده الشرعي؟ هذا ما سنتبينه في المبحث الثاني.

المبحث الثاني

حكم فرض الضريبة في الفقه الإسلامي

ذكرنا أن الضريبة ما تفرضه الدولة في أموال المكلفين لظروف خاصة طارئة تقتطعه الدولة قسراً بصفة نهائية دون نفع معين يعود على الممول لمواجهة تلك الظروف، فما حكم فرض مثل هذه الضرائب؟

---

(٥٣) مسند احمد، ٥/٢٧٨، رواه أبو داود في الملاحم، ٥

- السيوطي، الفتح الكبير، ٣/٤٣٨.

انقسم الفقهاء حياله إلى فريقين، فريق قال بالجواز ولكن ليس على الإطلاق، وفريق منع من فرض الضريبة مطلقاً ولكل أدلته ووجهة نظره وإليك البيان.

المطلب الأول

المجيزون لفرض الضريبة

أولاً: آراء أصحاب المذاهب الفقهية

أ- الحنفية: يرى الحنفية جواز فرض الضرائب على الناس، إذا كانت هناك حاجة تدعو إليها حيث يسمونها النوائب[54]، فقد جاء في حاشية رد المحتار ما نصه زمن النوائب ما يكون بالحق كري النهر المشترك للعامة، وأجرة الحارس للمحلة زالمسمى الخفيرس وما وظف للإمام ليجهز به الجيوش، وفداء الأسرى، بأن احتاج إلى ذلك ولم يكن في بيت المال شيء فوطف على الناس ذلك. ويتابع فيقول وينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفي لذلك[55].

ب- المالكية: قالوا يحق للإمام أن يوظف الضرائب لظروف خاصة ومن أقوال فقهائهم:

١- يقول الشاطبي: إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقداً إلى تكثير الجنود لسد حاجة الثغور، وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك.

وإنما لم ينقل عن الأولين مثل هذا لإتساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام، بطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار[56].

---

(٥٤) النوائب: جمع نائبة. وهي اسم لما ينوب الفرد من جهة السلطان بحق أو بباطل.

ونوائب الرعية: ما يضربه السلطان من الحوائج على الرعية كإصلاح القناطر والطرق وغيرها.

انظر: محمد عميم البركتي، قواعد الفقه، ص ٥٣٥.

(٥٥) ابن عابدين الحاشية، ٢/٣٣٦، ٣٣٧.

(٥٦) الاعتصام، ٢/٣٥٨.

٢- يقول الإمام القرطبي: واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة، فإنه يجب صرف المال إليها[٥٧]، وقال الإمام مالك: يجب على الناس فداء أسراهم وأن استغرق ذلك أموالهم[٥٨].

ج- الشافعية: يقرون شرعية الضرائب على الأغنياء إذا احتاج الإمام من أجل مصلحة عامة وفي ذلك:

١ يقول الإمام الغزالي: إذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر، واشتغلوا بالكسب لخيف دخول العدو ديار المسلمين، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام، جاز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند[٥٩].

٢- ويقول الرملي. ومن فروض الكفاية دفع ضرر المسلمين ككسوة عار، وإطعام جائع إذا لم يندفع بزكاة أو بيت مال. على القادرين وهم من عنده زيادة على كفاية سنة لهم ولمموليهم[٦٠].

٣- وفتوى الشيخ عز الدين بن عبد السلام للملك المظفر قطز في فرض الضرائب على الناس لأجل الاستعداد والتجهيز لقتال التتار بقوله:

إنه إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على العالم قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم بشرط أن لا يبقى في بيت المال شيء وأن تبيعوا مالكم من الحوائص[٦١] المذهبة، والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على مركوبه وسلاحه،

---

(٥٧) المقصود بالمال هنا غير مال الزكاة وإنما مأخوذ من قول الله تعالى ﴿وآتى المال على حبه﴾ انظر الجامع لأحكام القرآن، ٢/٢٤٢

(٥٨) أبو بكر العربي، أحكام القرآن، ١/٦٠.

(٥٩) المستصفى من علم الأصول، ١/٤٢٦.

- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص ٢٣٤.

(٦٠) نهاية المحتاج (شرح المنهاج)، ٧/١٩٤

(٦١) الحوائص: جمع حياصة وهي كساء موشى بالذهب يخلعه السلطان على أمرائه وأعوانه في مناسبات خاصة، المعجم الوسيط، ١/٢٠٦.

ويتساووا هم والعامة، وأما أخذ الأموال من العامة مع بقايا في أيدي الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا[٦٢].

وما حدث في الأندلس عندما أراد أمير المسلمين يوسف بن تاشفين أن يفرض الضرائب ليجهز الجيش للدفاع عن البلاد الإسلامية، فأفتاه العلماء بجواز فرض الضرائب إذا حلف بحضرة أهل العلم أن ليس في بيت المال شيء من المال[٦٣].

د- أما فقهاء الحنابلة. فقد أجازوا فرضيتها وسموها الكلف السلطانية واعتبروها من الجهاد بالمال وفي ذلك يقول ابن تيمية في الفتاوي: إذ يعتبر أن الكلف السلطانية أو ما يأخذه السلطان من أموال الأغنياء يعد من قبيل الجهاد بالمال فيقول: زإذا طلب منهم شيء يؤخذ على أموالهم ورؤوسهم، مثل الكلف السلطانية التي توضع عليهم كلهم، إما على عدد رؤوسهم، أو على عدد دوابهم، أو على أكثر من الخراج الواجب بالشرع، أو تؤخذ منهم الكلف التي أحدثت في غير الأجناس الشرعية، كما يوضع على المتابعين للطعام والثياب والدواب والفاكهة، وغير ذلك، يؤخذ منهم إذا باعوا، ويؤخذ تارة من البائعين، وتارة من المشترين[٦٤].

هـ- يرى ابن حزم الظاهري كذلك جواز فرض الضرائب العامة إن كان هناك مصلحة وضرورة فيقول: فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات، ولا فيء سائر المسلمين بهم. فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر، والصيف، والشتاء، وعيون المارة[٦٥].

(٦٢) أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ٧/٧٢، ٧٣، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

(٦٣) شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت، مجلد٧، ص ١١٩.

(٦٤) الفتاوى، رسالة المظالم المشتركة، ٣٠/٤٠، ٤١، دار الكتاب العلمية.

(٦٥) المحلى، دار الكتب العلمية، ٤/٢٨١.

المستند الشرعي لرأي هذا الفريق

استدل الفقهاء على موقفهم القائل بجواز فرض الضرائب في أموال الناس غير الزكاة بأدلة من الكتاب والسنة، والاثار الواردة عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم ومن المعقول وإليك البيان:

أ- استدلالهم بالقرآن الكريم

استدل هذا الفريق بقول الله عز وجل «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس. أولئك الذين صدقوا، وأولئك هم المتقون»[٦٦].

وجه الاستدلال في الاية الكريمة أن الله تعالى نص على إيتاء الزكاة كما نص على إيتاء المال لذوي القربى واليتامى والمساكين، مما يدل على أن المراد بإيتاء المال في الآية غير الزكاة، وأن في المال حقاً سوى الزكاة.

يقول الفخر الرازي: واختلفوا في المراد من هذا الإيتاء فقال قوم. إنها الزكاة وهدا ضعيف وذلك لأنه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله زوأقام الصلاة وآتى الزكاةس ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغايرا، فثبت أن المراد به غير الزكاة..وإن كان غير الزكاة إلا أنه من الواجبات[٦٧].

وجاء في الجامع لأحكام القرآن في تفسير قوله تعالى: ﴿**وآتى المال على حُبّه**﴾ استدل به من قال إن في المال حقاً سوى الزكاة، وبها كمال البر. وقيل المراد الزكاة المفروضة، والأول أصح. إذ أن الله تعالى ذكر الزكاة مع الصلاة، وذلك دليل على أن المراد بقوله تعالى: ﴿**وآتى المال على حبه**﴾ ليس الزكاة المفروضة، فإن ذلك كان يكون تكراراً والله أعلم. واتفق الفقهاء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة فإنه يجب صرف المال

---

(٦٦) سورة البقرة، ١٧٧.

(٦٧) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ٤٣/٣، ٤٤.

إليها. كما ذهب الى ذلك القاسمي في تفسيره فذكر أن المراد من قوله تعالى ﴿وآتى المال على حبه...﴾ التنفل بالصدقات والبر والصلة، وقدم على الفريضة مبالغة في الحث عليه كما ذكر المراغي في تفسير هذه الاية بأن قال وفي جعل هذا نوعاً من البذل واجباً على المسلمين والبذل لهذه الأصناف لا يتقيد بزمن معين ولا بامتلاك نصاب محدد ولا بتقدير المال المبذول بمقدار معين كالزكاة الواجبة بل هو موكول الى أريحية المعطي وحال المعطى.[68]

ويقول ابن العربي بعد أن شرح المراد بإيتاء المال والصحيح عندي أنهما فائدتان. الإيتاء الأول في وجوهه، فتارة يكون ندباً وتارة يكون فرضاً، والإيتاء الثاني هو الزكاة المفروضة[69]. ومما سبق من أقوال الأئمة المفسرين يتبين لنا أن في المال حقا سوى الزكاة. وبهذا يجوز لولي الأمر إذا لم تكف الزكاة سد حاجة الفقراء أن يفرض في أموال الأغنياء ما تقتضيه حاجة لفقراء أو المصلحة العامة.

ب- استدلالهم من السنة النبوية: استدلوا بما يلي:

١- عن فاطمة بنت قيس قالت سئل النبي ﷺ عن الزكاة فقال: إن في المال لحقاً سوى الزكاة[70] «ثم تلا هذه الاية من سورة البقرة «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب»

٢- عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «من كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد لهس قال فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل»[71] .

٣- عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ. إن الله فرض على أغنياء المسلمين في

---

(٦٨) القرطبي، ١/٢٤٢، القاسمي محاسن التأويل م٢، ٣/٥٢، تفسير المراغي ٢/٥٦

(٦٩) أحكام القرآن، ١/٦٠.

(٧٠) الترمذي، الجامع الصحيح، ٣/٤٨، ٤٩. - ابن ماجه في السنن، ١/٥٧٠. - البيهقي، السنن الكبرى، ٤/٨٤.

(٧١) الإمام مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٢/٣٣.

- أبو داود في السنن، ١/٥٢٢.

أموالهم بالقدر الذي يسع فقراءهم، ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا وعروا إلا بما يضع أغنياؤهم، ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً»[٧٢].

٤- عن عبد الرحمن بن أبي بكر - رضي الله عنهما- أنها أصحاب الصفة كانوا أناسا فقراء وأن النبي -ﷺ- قال مرة «من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس». وإن أبا بكر جاء بثلاثة وانطلق النبي ﷺ بعشرة .[٧٣]

وجه الدلالة في الأحاديث:

إذا أمعنا في الأحاديث السالفة وجدنا أنَّها في مجملها تؤكد على التكافل بين أبناء المجتمع الإسلامي . فالحديث الأول عن فاطمة بنت قيس يؤكد أن في مال المسلم الغني حقا لفقراء المسلمين غير الزكاة إذا احتاجوا إلى ذلك. وهذا هو المعنى الحقيقي للتكافل الاجتماعي.

وفي الحديث الثاني عن أبي سعيد يطلب الرسول ﷺ - ممن كان عنده فضل مال زائد عن حاجته أن يتصدق به على من لا مال له.

وكذلك يبين الحديث الثالث عن علي أن في مال الأغنياء حقا للفقراء عند حاجتهم إليه على سبيل الوجوب لقوله عليه السلام «إن الله فرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بالقدر الذي يسع فقراءهم». فيتضح من ذلك جواز أن يفرض على الأغنياء ما يسد حاجة الفقراء عند عدم كفاية الزكاة.

وفي الحديث الرابع الذي يحمل طابع الأمر حيث يقول عليه السلام «من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ...» حتى أن الرسول ﷺ طبق ذلك على نفسه فذهب بعشرة ، وذهب أبو بكر بثلاثة...

فالملاحظ أن الأحاديث جميعها تؤكد على وجوب التكافل بين المسلمين، وقد دعت إلى حل

---

(٧٢) ابن حجر العسقلاني، مختصر الترغيب والترهيب، ص ٨٥، وقال تفرد به ثابت بن محمد الزاهد، قال المصنف وهو صدوق روى عنه البخاري وغيره، كما روى الحديث موقوفاً على الإمام علي رضي الله عنه.

انظر المحلى، ابن حزم، ١٥٨/٦.

(٧٣) - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٥٨٧/٦

مشكلات وحالات خاصة لمصالح فردية فكيف إذا كانت المصلحة عامة فهي أولى أن تقدم

ولهذا يجوز لولي الأمر أن يوظف في أموال القادرين ما يكفي لسد الحاجات الطارئة إذا احتاجت إلى مال غير متوفر في خزينة الدولة، كإعداد جيش للدفاع عن أرض المسلمين أو فكاك أسراهم.

جاء في فتح الباري شرح صحيح البخاري · يستفاد من هذا الحديث جواز التوظيف في المخمصة.[74]

وذكر في شرح جامع الترمذي بخصوص حديث فاطمة بنت قيس أن في المال لحقا سوى الزكاة. قوله كفكاك أسير وإطعام مضطر، وإنقاذ مُحْتَرَمٍ. فهذه حقوق واجبة كغيرها ولكن وجوبها عارض.[75] وهذه فكرة حقيقة جواز فرض الضريبة إلى جانب الزكاة من قبل ولي الأمر عند عدم كفايتها.[76]

ج- واستدلوا بالآثار الواردة عن الصحابة ومن ذلك:

١- ما ورد عن الفاروق عمر رضي الله عنه أنه قال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء فقسمتها على فقرائهم»[77]. وبهذا يرى عمر أنه يجوز لولي الأمر أن يفرض على الأغنياء من الصدقات غير الزكاة قدراً تسد به حاجة الفقراء، ويمحى به الفقر من المجتمع. كما ذهب إلى ذلك أبو هريرة وابن عباس وابن عمر وأبو ذر وعائشة وفاطمة بنت قيس رضي الله عنهم[78].

وصح عن الشعبي، ومجاهد، وعطاء، وطاووس من التابعين رضي الله عنهم أن في المال حقا سوى الزكاة[79]، وهذه الأقوال لم تلق تعارضاً فتكون بمثابة إجماع سكوتي على جواز فرض ضريبة مع الزكاة عند عدم كفايتها لسد حاجات الفقراء.

---

(٧٤) ابن حجر ٦/٦٠٠ والمقصود بالحديث حديث عبد الرحمن بن أبي بكر عن أهل الصفة والمخمصة هي الجوع الشديد

(٧٥) المباركفوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ٣/٣٦٢ .

(٧٦) غازي عناية . المالية العامة ص٤١١ .

(٧٧) محمد رواس قلعه جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص ٤١٣، ٤٧٤. مصنف ابن أبي شيبه ١/١٣٧. عباس محمود العقاد، عبقرية عمر، ص ١٥٤.

(٧٨) أبو عبيد، الأموال، ص ٤٩٥. القرطبي، الجامع ١/٢٤١. ابن حزم، المحلى ٦/٢٢٥.

(٧٩) انظر ابن حزم، المحلى، ٦/٢٢٥، القرطبي، الجامع، المجلد الأول، ص ٢٤١، ٢٤٢، أبو عبيد، الأموال، ص ٤٩٥، ٤٩٦، القرضاوي، فقه الزكاة، ٢/٩٨٣.

د - وأما ما يستدل به من المعقول، فيمكن القول أن أسباباً كثيرة تجعلنا نؤكد أن في المال حقاً سوى الزكاة، وأن من واجب الفرد المسلم أن يسهم في حفظ كيان المجتمع وتحقيق رسالته في رعاية مصالح الناس، وتأمين حاجاتهم الضرورية الطارئة وذلك وفقاً للمبادىء التالية وانسجاماً مع مدلولاتها:

١- مبدأ التكافل الاجتماعي بين الفرد والمجتمع، والتكامل القائم بينهما وذلك انطلاقا من قوله عليه الصلاة والسلام: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر»[٨٠]، إذ أن الفرد لا يمكنه أن يعيش بغير عون المجتمع له، فهو الذي يؤثر في سلوك الفرد، ويعاونه على التكيف مع الحياة في مختلف مراحلها، ويغذيه باللغة والثقافة والعادات والتقاليد، وقواعد الدين، والمعاملة، وفيه ومن خلاله تكون مكاسبه المادية، والاقتصادية. كذلك فالفرد لا يمكن أن يكسب المال بجهده وحده، بل تشاركه في كسبه جهود وأفكار، وأيد كثيرة، فالفلاح مثلاً، كيف يجمع ماله ويحقق مكسبه لولا جهد المجتمع الذي شق له القنوات، ونظم له الري والصرف، وصنع له أدوات الحراثة والزراعة، وهيأ له الأمن والاستقرار؟ وهكذا الصانع، والموظف[٨١].

ومن أجل هذا فإن المال الذي يحوزه الفرد، وينسب إليه، هو بمثابة مال الجماعة أيضا، ينسب إليها ويجب عليها، أن تحافظ عليه. قال تعالى: **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾**[٨٢].

وقال سبحانه: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾**[٨٣]، ويتبين من الآيات الكريمة أن الله تعالى أضاف الأموال فيها إلى جميع المخاطبين، فلم يقل: لا يأكل

---

(٨٠) النووي، شرح صحيح مسلم ١٦/١٤٠، ابن حجر، الفتح ١٠/٤٥٢.

(٨١) القرضاوي، فقه الزكاة، ٢/١٠١٥ وما بعدها.

(٨٢) سورة النساء، آية ٥.

(٨٣) سورة النساء، آية ٢٩.

بعضكم مال بعض، بل قال تعالى: ﴿**لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾ لينبه على أن المجتمع المسلم وحدة متضامنة في كل أمورها.

يقول الشيخ رشيد رضا في تفسير الاية «ذلك بأن الإسلام يجعل مال كل فرد من أفراد المتبعين له مالاً لأمته كلها، مع احترام الحيازة والملكية، وحفظ حقوقها. فهو يوجب على كل ذي مال كثير حقوقاً معينة للمصالح العامة، كما يوجب عليه وعلى صاحب المال القليل حقوقاً أخرى لذوي الاضطرار من الأمة، ويحث فوق ذلك على البر والإحسان»[٨٤].

إن هذه القاعدة توجد أسس المصلحة المشتركة بين الدولة والأفراد، إذ لا بقاء لأحدهما دون الآخر، وفي نفس الوقت تقوم أسس هذه المصلحة المشتركة على العلاقة التبادلية في الحقوق والواجبات، فالرعية تستمد وجودها من وجود الدولة، فتتمتع باستغلال مرافقها من أمن ودفاع، وتعلم، ونقل، وصحة، وغير ذلك من المصالح، كما تستمد من حماية الدولة وانتمائها لها القدرة على تلبية حاجاتها الخاصة، وتنمية أموالها. ولذا فالكل مكلف بحماية الدولة، ودعم أسس وجودها، ووجوب مشاركتها في تحمل الأعباء العامة، وخاصة في الظروف غير العادية، والالتزام بدفع ما يترتب من ضرائب عارضة، تفرضها الدولة مراعية الظرف الاستثنائي الطارىء في فرضيتها بحيث يتناسب مع حجم هذا الظرف وبقائه.

٢- مبدأ الإخاء الذي نادى به الإسلام «إنما المؤمنون أخوة»[٨٥]، فإن لهذه الأخوة ثمرات، ومتطلبات، تؤتي أكلها في مجال التضامن الأخوي العملي، والتكافل الاجتماعي فهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، «والمسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يحقره»[٨٦]، فهذا الإخاء الروحي في الرعية يجب أن يكون دافعاً للوقوف بجانب الدولة عند حدوث الظرف الاستثنائي غير العادي، فالإخاء علاقة روحية يجب أن تعكس واجب التضامن مع الدولة في محنتها.

---

(٨٤) تفسير المنار، ط٢، ٣٩/٥.

(٨٥) سورة الحجرات، آية ١٠.

(٨٦) رواه أحمد في ١٩٧/١، ١٩٨.

هذا هو المجتمع المسلم بنيان مرصوص يشد بعضه بعضاً، وأسرة واحدة يكفل كل أخ فيها أخاه.

نخلص من هذا كله إلى أن للجماعة حقاً أكيداً في مال الفرد، حقاً لا يسلبه ملكيته المشروعة له، بل يجعل جزءاً معيناً لمصالح الجماعة العامة، كالزكاة، وأكثر منه عند اقتضاء الحاجة واستدعاء المصلحة، ومن حق المجتمع ممثلاً في الدولة التي تشرف عليه، وترعى مصالحه أن يكون لها نصيب من مال ذي المال، تنفقه فيما يعود على المجتمع كله بالخير وخاصة عند الملمات والشدائد، والمستجدات التي لم يكن يحسب لها حساب، فلا بد عندها من أن يفرض الحاكم على الرعية ما يمكنه من التغلب على النوائب، وإلا انعكس ذلك سلبيا على الأمة كلها، وإلا لما كان في دعوة التضامن من معنى.

وفي هذا يقول الفخر الرازي: وأما العقل فإنه لا خلاف أنه إذا انتهت الحاجة إلى الضرورة، وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة، وإن لم تكن الزكاة واجبة عليهم. ولو امتنعوا من الإعطاء جاز الأخذ منهم قهراً فهذا يدل على أن الإيتاء واجب[87].

٣- الزكاة لا تغني عن الضرائب لأن مصارفها محددة وغاياتها اجتماعية، ودينية، وسياسية، وأخلاقية، فهي ليست جمعاً للمال لإنفاقه على مرافق الدولة بل محصورة في الأصناف الثمانية المعروفة في الآية الكريمة الخاصة بالزكاة **﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾**[88].

ولهذا فإن أموالها لا تخلط بأموال الموارد الأخرى، قال الفقهاء لا تصرف الزكاة إلى بناء الجسور وتمهيد الطرق وشق الأنهار، وبناء المساجد والمدارس والسقايات وسد البثوق[89]، وهذه المرافق العامة وغيرها الكثير ضروري للجماعة، والدولة هي المسؤولة عن إصلاح هذه المرافق وإقامتها، فمن أين ينفق على مصالح الجماعة ومن أين تسد ثغور الوطن، إذا لم يجز للحاكم أن ينفق عليها من أموال الزكاة؟ يبقى الجواب أنه حالة عجز

---

(٨٧) التفسير الكبير، مجلد ٣/٤٤.

(٨٨) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

(٨٩) البثق: موضع انبثاق الماء من نهر ونحوه، المعجم الوجيز، ص ٣٦، انظر: المغني لابن قدامه، ٢/٦٦٧.

الدولة عن القيام بهذه المرافق لا بد من فرض ضرائب على ذوي الأموال بقدر ما يحقق المصلحة الواجب تحقيقها وفقاً للقاعدة التي تقول «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٩٠].

٤- من قواعد الشريعة زيتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العامز بمعنى أن نفع الجماعة مقدم على نفع الفرد، وكذلك درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة[٩١]، وتفويت أدنى المصلحتين تحصيلا لأعلاهما، كل ذلك لا يؤدي إلى إباحة فرض الضرائب، بل على العكس يحتم فرضها، وأخذها بالقوة، إذا وقعت الدولة في مأزق أو ظرف طارىء يستوجب مالاً كثيراً لا تتحمل خزينة الدولة القيام به، وإن لم يدفع هذا الطارىء، ربما تزول الدولة، أو ينخر الضعف كيانها، ناهيك عن الأخطار العسكرية من قبل أعدائها، فيطمعون بها، لا يعقل أن يمنع فرض الضرائب في حال النوازل بالأمة، وعدم قدرتها على مواجهة ذلك فتفوت مصالح الأمة من أجل المحافظة على الملكية الخاصة. فالقاعدة الشرعية كذلك تقول «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٩٢].

٥- تطور الإنفاق مطلوب من الدولة أن تتفوق في شتى جوانب الحياة العلمية والصناعية، والاقتصادية والعسكرية، بما يتلاءم مع تطور حياة أعدائها وبما يحقق لأبنائها مواكبة التطور والعيش الكريم، ومن الطبيعي جداً أن زيادة عدد السكان يحتاج إلى زيادة في الإنفاق، كل هذا يفتقر إلى مقادير كبيرة من المال، قد يعجز الدولة إيجاده وتوفيره ولا يكون سبيل إلى ذلك إلا بفرض الضرائب، وعندها تكون هذه الضرائب نوعاً من الجهاد بالمال، والمسلم مأمور بذلك، ليحمي دولته، ويقوي أمته، ويحمي دينه وماله وعرضه[٩٣].

٦- إن ما يجمع من الضرائب لا بد وأن ينفق في المصالح العامة، ومرافق الدولة كالدفاع والأمن، والتعلم والصحة، ونحوه، وهذا لا شك يستفيد منه جموع

(٩٠) الغزالي، المستصفى ١٧/١، علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، طبعة كراتشي، ص ٢٧٢.

(٩١) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٧٤ قواعد الفقه، ص ١٣٩، مرجع سابق. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ٢٠٧.

(٩٢) الإمام الغزالي، المستصفى، ٧١/١، الآمدي، الأحكام، ١٥٧/١، أصول الخضري، ص ٥٥.

(٩٣) القرضاوي، فقه الزكاة، ١٠٧٧/٢.

المسلمين من قريب أو بعيد. وإذا كان الفرد يستفيد من وجود الدولة، ويتمتع بالمرافق العامة في ظل إشرافها وتنظيمها، وحمايتها للأمن الداخلي والخارجي، فلا بد أن يسهم بالمال اللازم عند الحاجة، لتتمكن الدولة من القيام بأعبائها ومسؤوليتها. فكما يغنم الفرد من المجتمع ممثلاً في الدولة ونشاطاتها يجب أن يغرم، ويدفع ما يخصه من ضرائب والتزامات تطبيقاً للقاعدة الشرعية «الغرم بالغنم»[94].

ثانياً: آراء الفقهاء المحدثين جواز فرض الضريبة

تأسيساً على ما تقدم من نصوص في المسألة، وما قال به الفقهاء القدامى من أئمة المذاهب من جواز توظيف الضرائب على القادرين عند الضرورة فقد ذهب كبار الفقهاء المحدثين إلى جواز الجمع بين الزكاة والضرائب الأخرى، إذا قامت في المجتمع ضرورة تدعو لذلك.

وفيما يلي بيان لآراء أشهر هؤلاء الفقهاء:

١- يرى الشيخ عبد الحليم محمود-شيخ الجامع الأزهر- رحمه الله، أن المجتمع مسؤول عن المحتاج فيه، وعليه أن يسد حاجته، وأن يرعى حقه المعلوم في أموال الزكاة، فإن لم يكن في الزكاة وفاء، فرض المجتمع في أموال الأغنياء ما يدفع احتياج الفقراء واستدل على ذلك زباية البرس، في سورة البقرة[95] ﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة، والكتاب والنبيين، وآتى المال على حبه ذوي القربى، واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب، وأقام الصلاة وآتى الزكاة**﴾ فيرى أن عطف الزكاة على إيتاء المال يقتضي المغايرة[96] وقد أشرنا إلى ذلك.

٢- يرى الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر رحمه الله أن الزكاة عبادة مالية، وليست

---

(٩٤) محمد عميم البركتي، قواعد الفقه، ص ٩٤.

(٩٥) آية رقم ١٧٧.

(٩٦) د. شوقي إسماعيل شحادة، التطبيق المعاصر للزكاة، دار الشروق، جدة، ط١، سنة ١٣٩٧هـ، ص ٤٥، ٤٦.

- د. غازي عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي، دار الجيل، ص ٤٢٠.

ضريبة يجب إخراجها، وجدت حاجة إليها أو لم توجد، وهي مورد دائم للفقراء والمساكين، وأما الضرائب فهي من وضع الحاكم عند الحاجة، وإن إحداهما لا تغني عن الآخرى..وعليه فيجب دفع الضرائب، وتكون بمثابة دين شغل به المال. ويقول إن الحاكم الممثل للأمة إذا لم يجد ما يحقق به المصالح العامة للجماعة، كإنشاء دور التعليم، وتعبيد الطرق، وحفر الترع والمصانع، وإعداد العدة للدفاع عن البلاد، ورأى أن أغنياء الأمة قد قبضوا أيديهم، ولم يمدوه بالبذل والمعونة، جاز له، وقد يحب أن يضع عليهم من الضرائب ما يحقق به تلك المصالح دون إرهاق أو إعنات»[٩٧].

وهذا ما يراه الشيخ محمد السايس عضو مجمع البحوث الإسلامية كذلك فيقول: ولا يمنعه من فرض ذلك على المسلمين ما أوجبه الله عليهم قربة وديناً من صدقات تطهرهم وتزكيهم[٩٨].

٣ يؤكد الشيخ محمد أبو زهره -رحمه الله تعالى- جواز فرض ضرائب بجوار الزكاة مستنداً إلى أسانيد فقهية شرعية فيقول:

«زعم بعض العلماء أن الضرائب القائمة في الدول الإسلامية، تقوم مقام الزكاة وتغني غناءها، وذلك زعم لا يتفق مع أصل شرعة الزكاة، لأن هذه الضريبة كانت لعلاج الفقر والفقراء، وسد حاجة المحتاجين، والصرف على الجيش المجاهد في سبيل الدعوة الإسلامية، وليست هذه مصارف الضرائب التي تفرض الآن. ويعلل عدم وجود ضرائب في عهد رسول الله ﷺ لوجود تعاون كبير بين المؤمنين ورغبة تطوعية في الإنفاق في سبيل الله، ومؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ضيقت مسارب الفقر وجيوبه، فلم يكن ثمة حاجة إلى فرض ضرائب غير الزكاة، والجزية، والخراج، ويعزو جواز فرض ضرائب غير الزكاة الآن إلى تعقد الاجتماع واستبحار العمران، وحاجة الدولة الإسلامية إلى المال الكثير، وأن الزكاة لا تكفي. ولذا فإنه إذا كانت هناك حاجة شديدة في بيت المال، وكان القائمون عدولاً، تفرض الضرائب، محتجاً بقول مالك رحمه الله «يجب على المسلمين فداء

---

(٩٧) الشيخ محمود شلتوت، الفتاوى الكبرى، مطبعة الأزهر، مصر، ص ١١٦-١١٨.

(٩٨) د. محمد الجمال، موسوعة الاقتصاد الإسلامي، ص ٣٢٩.

أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم، وهذا إجماع[99] كما يستند في فتواه إلى المصلحة المرسلة في التوظيف على الأغنياء، إذا خلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند، وليس فيه ما يكفيهم. وجعل حصة الأغنياء فيها أكبر نسبة من حصة غيرهم ما دامت المصلحة توجب ذلك، وما دام ولي الأمر قائماً بالعدل والقسطاس[100].

٤- ويقول المناوي في فيض القدير. في المال حق سوى الزكاة كفكاك الأسير وإطعام المضطر، وسقي الظمآن، وعند منع الماء والملح والنار، وإنقاذ محترف أشرف على الهلاك ونحو ذلك، قال ابن عبد الحق قام الإجماع على وجوبها وإجبار الأغنياء عليها[101].

٥- ويرى المودودي جواز فرض الضرائب فيقول. ...أما حاجات الحكومة فما هي إلا حاجات الجمهور أنفسهم، فكل ما يطالبون به الحكومة، من واجبهم أن يكتتبوا لها من الأموال ما تحقق به مطالبهم، فكما أنه يكتتب بالمال مختلف الشؤون الاجتماعية فكذلك يجب على الناس أن يكتتبوا بالمال، ويمكنوا الحكومة من القيام بكل ما هم في حاجة إليه، وما الضريبة في الواقع إلا مال يكتتب به الناس لمصالحهم"[102]

المطلب الثاني

المانعون لفرض الضرائب

يرى هذا الفريق أن الحق الوحيد في المال هو الزكاة، فمن أخرج زكاة ماله فقد برئت ذمته، ولا يجوز بعد ذلك التعرض لما في يده من أموال دون حق ولا يطالب بشيء إلا أن يتطوع رغبة بالأجر من الله تعالى.

---

(٩٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار القلم، سنة ١٩٦٦، ٢/٢٤٢.

(١٠٠) شوقي شحاده، التطبيق المعاصر للزكاة، ص ٤٧.

(١٠١) فيض القدير شرح الجامع الصغير، ٢/٥٩٩.

(١٠٢) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون، دار الفكر، دمشق سنة ١٣٨٩هـ، ص ٣٢١، ٣١٣.

- أبو الفتوح، الحرية الاقتصادية في الإسلام، دار الوفاء، المنصورة، ص ١٤٧.

حجتهم في المنع: احتجوا لهذا الرأي بأحاديث أهمها:

١- ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن أعرابيا أتى النبي ﷺ فقال: دلني على عمل إذا عملته دخلت الجنة فقال: تعبد الله ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان قال: والذي نفسي بيده، لا أزيد على هذا، فلما ولى قال رسول الله ﷺ: «من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا، وفي رواية قال عليه السلام: «إن صدق الأعرابي، دخل الجنة»[103]، ففي هذا الحديث أعلن الرجل أنه لا يزيد على الزكاة المفروضة ولا ينقص، فرضي رسول الله ﷺ وأخبر أنه من أهل الجنة.

٢- روى الترمذي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك»[104]، ومن قضى ما عليه في ماله، لم يكن عليه حق فيه ولا يطالب بإخراج شيء آخر على سبيل الوجوب.

٣- ما رواه ابن ماجة عن الشعبي عن فاطمة بنت قيس أنها سمعته تعني رسول الله ﷺ يقول: «ليس في المال حق سوى الزكاة»[105].

وقالوا إن ما جاء في بعض النصوص من إثبات حقوق في المال غير الزكاة مطلوبة على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب والالتزام كما في حق الضيف، أو قالوا بأنها حقوق واجبة قبل الزكاة فلما فرضت الزكاة نسخت كل حق كان قبلها[106].

٤- احترام الملكية الشخصية. إذ أن الإسلام احترم الملكية الشخصية، وجعل كل إنسان أحق بماله وحرم الأموال كما حرم الدماء والأعراض، والضرائب مهما يقل

---

(١٠٣) روى البخاري نحوه في باب العلم وفي باب الزكاة ابن حجر في الفتح ٢٦١/٣، المطبعة السلفية، رواه الترمذي في باب الزكاة، رقم ٦١٩. - في الجامع الصحيح وقال حسن غريب من هذا الوجه.

(١٠٤) الترمذي، الجامع الصحيح، ٣٠/٤، حديث رقم ٦١٨.

- الحاكم المستدرك، ٣٩٠/١، وقال صحيح على شرط مسلم

(١٠٥) ابن ماجة في السنن ٥٧٠/١، رقم ١٧٨٩.

- البيهقي في السنن الكبرى، ٨٤/٤.

(١٠٦) القرضاوي، فقه الزكاة، ٩٦٧/٢.

القائلون في تبريرها وتفسيرها ليست إلا مصادرة جزء من المال يؤخذ من أربابه قسراً وكرهاً.

٥- الأحاديث الواردة بذم المكس، ومنع العشور. فلقد جاءت الأحاديث النبوية بذم المكوس والقائمين عليها وتوعدهم بالنار والحرمان من الجنة.

فعن رويفع بن ثابت سمعت رسول الله ﷺ يقول. «إن صاحب المكس في النار»[107]

وعن عقبة بن عامر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول «لا يدخل الجنة صاحب مكس»[108]، وعدّ الذهبي المكس من الكبائر وقال: المكاس من أكبر أعوان الظلمة، بل هو من الظلمة أنفسهم، فإنه يأخذ ما لا يستحق، ويعطيه من لا يستحق[109].

المطلب الثالث

مناقشة أدلة الطرفين

بعد عرض أدلة الطرفين المانعين والمجيزين أرى أنه لا بد من مناقشة آراء الفريقين وحججهم لنتبين ما يترجح من الآراء.

أولاً: مناقشة آراء المانعين والرد عليهم:

لقد احتج المانعون لفرض الضريبة وإنه ليس في المال حق سوى الزكاة بأحاديث يؤخذ من ظاهرها ما قالوه. وإليك ما أجاب به المجيزون عن أدلة المانعين:

أ- فبخصوص حديث الأعرابي الذي أعلن فيه أنه لا يزيد على الزكاة المفروضة ولا ينقص وقبل منه الرسول ﷺ وأخبر أنه من أهل الجنة، وكذلك حديث الترمذي عن أبي هريرة إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك.

---

(١٠٧) الإمام أحمد من رواية ابن لهيعة، ٤/١٤٣,١٥٠.
- المنذري، الترغيب والترهيب، ١/٥٦٨.

(١٠٨) أبو داود في السنن، ٢/١٣٢، كتاب الإمارة، باب السعاية على الصدقة. - الإمام أحمد في مسنده، ٤/١٤٣.
والمكس الضريبة التي يأخذها الماكس وهو العشار، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٤/١١٠، وفي المعجم الوسيط الماكس: من يأخذ المكس من التجار، والمكس: الضريبة يأخذها الماكس ممن يدخلون البلد من التجار، ص ٨٨٧.

(١٠٩) كتاب الكبائر، ص ١١٢، الكبيرة السابعة والعشرون.

فقد رد عليها بأن الزكاة حق على المسلم تأديته وهو حق محدد وثابت في المال وواجب على الأعيان بصفة دائمة تطهيراً وتزكية للنفس والمال، وهو واجب الأداء وإن لم يوجد فقير يستحق المواساة، أو حاجة تستدعي الإسهام.

فالفرد المسلم المالك للنصاب في الظروف العادية لا يطالب بشيء من ماله غير الزكاة، فإذا أداها قضى ما عليه، وليس عليه شيء آخر، إلا أن يَطَّوَّعَ كما جاء في الحديث.

أما الحقوق الأخرى كفرض الضرائب ونحوها فهي حقوق طارئة غير ثابتة ثبوت الزكاة، وغير مقدرة بمقدار معلوم، فهي تختلف باختلاف الأحوال والحاجات، وتتغير بتغير العصور والمستجدات، فإذا كثرت حاجات الأفراد، واتسعت نفقات الدولة وأعباؤها كما في عصرنا الحديث، فحينئذ لا بد من تدخل الدولة وفرض ما تحتاجه لمواجهة ما طرأ[110] كما جاء في فتح الباري من قول القرطبي رداً على حديث الأعرابي. ولعل أصحاب هذا القصص كانوا حديثي عهد بالإسلام فاكتفي منهم بفعل ما وجب عليهم في تلك الحال لئلا يثقل عليهم فيملوا، حتى إذا انشرحت صدورهم للفهم عنه، والحرص على تحصيل المندوبات سهلت عليهم[111].

ب- أما بخصوص حديث فاطمة بنت قيس «ليس في المال حق سوى الزكاة»:

١- قال فيه ابن تيمية: أي ليس في المال حق يجب بسبب المال سوى الزكاة، وإلا ففيه واجبات بغير سبب المال، كما تجب النفقات للأقارب والزوجة وحمل العاقلة وقضاء الديون، ويجب الإعطاء في النائبة، ويجب إطعام الجائع وكسوة العاري فرضاً على الكفاية إلى غير ذلك من الواجبات المالية[112].

٢- وقال المناوي عند شرحه للحديث: يعني ليس فيه حق سوى الزكاة بطريق الأصالة، وقد يعرض ما يوجب فيه حقا كوجود مضطر، فلا تناقض بينه وبين الخبر «إن في المال لحقاً سوى الزكاة» لما تقرر أن ذلك ناظر إلى الأصل، وذا ناظر إلى العوارض، وبناء على ذلك فإنه لا يجوز الاحتجاج على منع توظيف المال على الأغنياء بحديث

(١١٠) القرضاوي، فقه الزكاة، ٢/٩٩١.

(١١١) ابن حجر العسقلاني، ٣/٢٦٥.

(١١٢) ابن تيمية، الفتاوي الكبرى، ٧/٣١٦، كتاب الإيمان.

«ليس في المال حق سوى الزكاة» بدعوى أن المسلم إذا أدى ما عليه من زكاة قد ثبت أن هناك حقوقاً أخرى في المال سوى الزكاة منها النفقة على الوالدين والولد والزوجة وعلى الرقيق والحيوان، ومنها الديون والأروش وقرى الضيف وصلة الرحم[113].

٣- ناهيك عما في الحديث من ضعف ذكره نقاد الحديث فقالوا حديث ضعيف جداً ومردود بلا شك بل خطأ وتحريف[114].

ج- أما بخصوص وجوب احترام الملكية الشخصية :

فإن احترام الإسلام للملكية الفردية لا ينافي تعلق الحقوق بالمال، وكما سبق أن أشرنا في الأدلة العقلية على جواز فرض الضريبة فإن للجماعة حقاً في مال الفرد لأنه لم يكسب ماله إلا بها، وهي التي أسهمت في تكوين ثروته، فإذا كان في الدولة الإسلامية محتاجون لم تكفهم الزكاة، أو كانت المصلحة العامة تتطلب مالاً لسد الثغور مثلاً، أو بناء مرفق عام ينتفع به الناس، أو كان دين الله وتبليغ دعوته يحتاج إلى مال لإقامة ذلك، فإن الواجب الذي يحتمه الإسلام أن تفرض في أموال الأغنياء ما يحقق هذه الأمور، وما دام تحقيق ذلك منوطاً بأولي الأمر، ولا مال إلا بفرض الضريبة فإن له الحق في ذلك[115]. لأن القاعدة الشرعية تقول: **ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**»[116].

د- قولهم بحرمة المكس إن المكس الذي يدعون غير الضريبة الشرعية وإن الأحاديث الواردة في ذم المكس أكثرها لم تثبت صحتها[117]، وإن كلمة المكس لا يراد بها معنى

---

(١١٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير، ٥/٣٧٥، دار المعرفة، ٢/٥٩٩.

- أبو عبيد، الأموال، ص ٤٩٦.

(١١٤) الحديث رواه ابن ماجه في السنن رقم ١٧٨٩. قال فيه النووي في المجموع أنه حديث ضعيف جداً لا يعرف ٥/٣٣٢ وقبله قال البيهقي في الحديث يرويه أصحابنا في التعاليق، ولست أحفظ فيه اسناداً السنن ٤/٨٤. واعترض الحافظ العراقي عليه برواية ابن ماجة له في سننه بهذا اللفظ، وذكر ابنه الحافظ أبو زرعة انه عند ابن ماجة بلفظ زمن المال حق سوى الزكاةس كما هو عند الترمذي، وفي بعض نسخ ابن ماجة زليس في المال حق سوى الزكاةس طرح التثريب شرح التقريب ٤/١٨. ومعنى هذا: أن زليسس زيدت في الحديث عن طريق النساخ وشاع الخطأ بعد.

(١١٥) القرضاوي، ٢/١٠٩٣، ١٠٩٤.

(١١٦) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٨٢.

(١١٧) القرضاوي، فقه الزكاة، ٢/١٠٩٤.

واحد محدد لغة أو شرعا. فهو يأتي بمعنى ما يأخذه العشار، والضريبة التي يأخذها الماكس وأصله الجباية، ويأتي بمعنى النقص، والمكس انتقاص الثمن في البياعة وما يأخذ الماكس ممن يدخلون البلد من التجار[118] وعلى هذا يحمل صاحب المكس على الموظف العامل الذي يجبي الزكاة فيظلم في عمله، ويعتدي على أرباب الأموال فيأخذ منهم ما ليس من حقه. أو يغل من المال الذي جمعه مما هو حق للفقراء وسائر المستحقين. وقد يدل لذلك ما جاء عن بعض الرواة من تفسير العاشر بالذي يأخذ الصدقة على غير حقها[119]. كما أن أبا داود أخرج الحديث في باب السعاية على الصدقة[120].

وهناك محمل آخر لكلمة المكس لعله هو الظاهر[121]، والمراد بها الضرائب الجائرة التي كانت تسود العالم يوم ظهور الإسلام وتؤخذ بغير حق، وتنفق بغير حق. ولم تكن تنفق في مصالح الشعوب، بل في مصالح الملوك والرؤساء وشهواتهم، وأتباعهم. ولم تكن تؤخذ من الناس حسب قدراتهم على الدفع، فكثيراً ما أعفى الغني محاباة، وأرهق الفقير عدواناً. قال في التبيين من كتب الحنفية. وما ورد من ذم العشار محمول على من يأخذ أموال الناس ظلماً كما يفعله الظلمة اليوم[122].

فهذا النوع من الضرائب هو أولى أن يطلق عليه اسم المكس الذي جاء فيه الوعد والوعيد. أما الضرائب التي تفرض من قبل الحاكم العادل، وبالشروط التي يجب أن تتوافر بها كما سنبين إن شاء الله تعالى وعلى أساس المصلحة والعدالة، لتغطي نفقات الميزانية وتسد حاجات البلاد من الإنتاج والخدمات، وتقيم مصالح الأمة العامة العسكرية والاقتصادية والثقافية والتعليمية والصحية وغيرها. فإن مثل هذه الضرائب لمثل هذه الغايات وما شابهها، لا يشك ذو بصر في الإسلام أنها جائزة بل قد تكون واجبة، وللحكومة الإسلامية الحق في فرضها وأخذها من الرعية حسب المصلحة وبقدر الحاجة[123].

---

(١١٨) ابن منظور، لسان العرب، مادة م. ك. س. المعجم الوجيز، ص ٥٨٧.

(١١٩) الهيثمي، مجمع الزوائد، ٣/٨٧-٨٨.

(١٢٠) أبو داود، السنن، ٢/١٤٨، باب في السعاية على الصدقة، مؤسسة الكتاب الثقافية.

(١٢١) القرضاوي، فقه الزكاة، ٢/١٠٩٥.

(١٢٢) ابن نجيم، البحر الرائق، ٢/٢٤٩، ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ٢/٣١٠.

(١٢٣) القرضاوي، ٢/١٠٩٦.

ثانياً: مناقشة آراء المجيزين

اعتمد المجيزون في آرائهم على الكتاب والسنة النبوية والآثار التي وردت عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم كما احتجوا لذلك بالمعقول وما تهدي إليه القواعد الشرعية والمبادىء العامة القائمة على المصلحة العامة كما أسلفنا.

واليك مناقشة هذه الحجج والرد عليها.

١ - أما استدلالهم باية البر وهي قوله تعالى ﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ..... واتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة...**﴾ فقالوا إن فيها دلالة واضحة على أن في المال حقا سوى الزكاة، لأن الله تعالى نص على إيتاء المال لذوي القربى.... ثم عطف قيام الصلاة وإيتاء الزكاة على ما سبق، فإن في ذلك دلالة على أن في المال حقا سوى الزكاة، لان المعطوف مغاير للمعطوف عليه في العادة. وبذلك يجوز للإمام أن يوظف على المكلفين نصيبا من المال عند عدم كفاية الزكاة لسد حاجة فقراء المسلمين أو تحقيق مصالحهم، مادام أن في المال حقا سوى الزكاة. فالمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.

ورد المخالفون هذا الاستدلال من وجوه.فقالوا :

إن ما جاء في النص من إثبات حقوق في المال غير الزكاة مطلوب على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب. وإنما هو واجب حال الضرورة فقط.

وقال الضحاك بن مزاحم بأن إيتاء المال كان حقا واجبا قبل الزكاة فلما فرضت الزكاة نسخت كل حق كان قبلها.[١٢٤]

وإني أرى أن هذه الردود لا تقوى على دحض حجة المجيزين واستنباطهم أن في المال حقا سوى الزكاة حيث أن آراء المانعين في الرد اختلفت وتعددت، فمنهم من اعتبر أن في المال حقا على سبيل الندب، ومنهم من قاله على سبيل الوجوب عند الضرورة، ومنهم من اعتبر أن ذلك منسوخ باية الزكاة .وإن قولهم بأن ذلك مطلوب على وجه الاستحباب يتفق

(١٢٤) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال ص٤٩٥ - ٦٩٤ ، القرضاوي فقه الزكاة ٢/٩٦٧ .

مع رأي المجيزين أخذ مال من المكلف غير الزكاة عند عدم كفاية الزكاة وعند الحاجة إلى مال لتحقيق مصلحة للمسلمين، أو دفع مضرة فهم يقولون بذلك عند الضرورة وهذا لا يخالف ما قاله المانعون عندما أوجبوا ذلك عند الضرورة.

وأما ادعاؤهم النسخ فهذا غير مسلم لأنه لو صح لكان قول الله تعالى في الاية ﴿وآتى الزكاة﴾ ناسخا لقوله تعالى ﴿وآتى المال على حبه﴾ فيقرر جزء الاية حكما ينسخه الجزء الآخر وهذا غير معقول في حق الله تعالى ٠

كما أن الآية اشتملت على خبر ووصف لأهل البر والتقوى ، والأخبار لا تنسخ لأن نسخها يكون تكذيبا لقائلها وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[١٢٥]

وروى أبو عبيد عن ابن عباس أن الآية نزلت في المدينة حين نزلت الفرائض وحددت الحدود وأمروا في العمل، فهي محكمة[١٢٦]

٢ - استدلالهم من السنة - رد المخالفون على المجيزين استدلالهم بحديث فاطمة بنت قيس بأنه حديث ضعيف. قاله الترمذي لأنه من طريق أبى حمزة ميمون الأعور القصاب، وهو ضعيف جدا عند أهل الحديث ، ولا يعول على ما رواه. وقال البيهقي في الحديث لست أحفظ فيه إسنادا.[١٢٧]

ورد عليه المجيزون بأن الحديث وإن كان به ضعف إلا أن أية البر المذكورة تقوي عضده وتشد أزره، وهي وحدها حجة بالغة، قال القرطبي معقبا على الحديث المذكور والحديث وإن كان فيه مقال فقد دل على صحته معنى ما في الاية نفسها من قوله تعالى ﴿وأقام الصلاة وآتى الزكاة﴾ فذكر الزكاة مع الصلاة، وذلك دليل على أن المراد بقوله تعالى ﴿وآتى المال على حبه﴾ ليس الزكاة المفروضة فإن ذلك يكون تكرارا.[١٢٨]

وأما بقية الأحاديث فقد استدلوا بها فهي واردة في الصحاح، ورغم صحتها لكنها لا دلالة فيها علي جواز فرض الضريبة مباشرة بل غاية ما تدل عليه أن للمسلم الفقير حقا في

(١٢٥) القرضاوي ص٢/٩٧٠ .

(١٢٦) الأموال ص٤٩٧ .

(١٢٧) السنن الكبرى ٤/٨٤)

(١٢٨) الجامع لأحكام القرآن ٢/٢٤١ ، ٢٤٢

مال الغني المسلم. فإذا لم تكف الزكاة لسد حاجة الفقراء والمحتاجين، فإنه يلزم الأغنياء إعطاء الفقراء من فضول أموالهم.

فإن جاع الفقراء أوعزوا فإنما بسبب منع الأغنياء فضول أموالهم، وسيحاسبون على ذلك المنع يوم القيامة، لكنه يمكن الاحتجاج بهذه الأحاديث على جواز فرض الضريبة قياسا على هذا الحق، فإذا عجز بيت المال عن تحقيق مصالح الناس أو دفع خطر داهم عليهم فإن للحاكم أن يفرض على المكلفين ما يحقق المصلحة الضرورية، أو يدفع الخطر الداهم فالمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.

٣- وأما ما استدلوا به من أقوال الصحابة والتابعين فإن قول الصحابي حجة إذا لم يوجد من يعارضه، ولما لم نجد معارضا لقول عمر الذي استشهدوا به على حوار فرض الضريبة، وكذا أراء أخرين من الصحابة يقولون بقول عمر فإن ذلك يكون بمثابة إجماع ويصلح أن يكون استدلالهم حجة .

٤- وأما استدلالهم من المعقول أن من واجب الفرد المسلم أن يسهم في تحقيق مصالح المجتمع الإسلامي ويحافظ على كيانه، ويدفع عنه الخطر انطلاقا من مبادى إسلامية عامة كمبدإ التكافل الاجتماعي، والإخاء الإسلامي، الدي قررته الاية الكريمة والأحاديث النبوية الصحيحة.فالقوي في المجتمع الإسلامي يحمل الضعيف والغني ياخذ بيد الفقير، فإذا قام البعض بدافع إيمانهم سقط الإثم عن الباقين وإلا فإن لولي الأمر أن يتدخل ويرتب في أموال الأغنياء ما يسد حاجة الفقراء والضعفاء. وأولى من ذلك إذا طرأ على المسلمين خطر داهم، أو حدث مصلحة عامة ضرورية ولم يكن في بيت المال ما يحققها

فالضرورة تقدر بقدرها.

الترجيح وما أميل إليه:

بعد الإطلاع على أدلة الفريقين (المجيزين والمانعين) فإني أميل إلى ترجيح رأي المجيزين لفرض الضريبة وذلك للأسباب التالية:

١- قوة أدلة المجيزين، وذلك لاعتمادهم على شواهد من القران الكريم وما قال به

المفسرون، وكذا نصوص من السنة النبوية الصحيحة، وما استشهدوا به من آثار واردة عن الصحابة والتابعين، ومن المعقول كلها تدل على جواز فرض الضريبة عند الضرورة . فالقاعدة الشرعية تقول «الضرورات تبيح المحضورات».[(١٢٩)]

٢- إن رأيهم يتفق مع قواعد الشريعة ومقاصدها العامة، وهي تحقيق مصالح الأمة. وإقامة مجتمع متعاون على الخير . وهذا هو الأصل من فرض الضريبة.

٣- ردهم على مخالفيهم المانعين، وتفنيد حججهم بالحجة والمنطق. وبيان ضعف بعض ما اعتمدوا عليه من أحاديث، وتوضيح معنى بَعْضِه الآخر بأنه لا يصلح للاحتجاج به في هذا المجال، وليس فيما قالوه ما يدل على حظر فرض ضريبة مالية على الناس عند الضرورة لتحقيق مصالح مستجدة أو دفع خطر داهم، شريطة أن تقدر الضرورة بقدرها وتنتهي الضرائب بزوال الحاجة. والله اعلم.

المبحث الثالث

مسؤولية فرض الضريبة

وفيه مطالب:

المطلب الأول

من له حق فرض الضريبة

لا شك أن المخول بإدارة شؤون الأمة والمسؤول عن تحقيق مصالحها هو الذي له حق أمرها ونهيها، وتكليف من شاء بما شاء وفق شروط وضوابط أهمها تحقيق مصلحة عامة أو دفع مضرة أو مفسدة إذ أن مقاصد الشريعة تتمثل في جلب المصالح ودفع المفاسد، وقد فعل رسول الله ﷺ ما يشير إلى ذلك. فقد حدث أن تعرضت المدينة المنورة لأمر طارئ حيث قدمت إليها وفود من أهل البادية وقت عيد الأضحى وقد بدا عليها الفقر والحاجة، فما كان من رسول الله ﷺ إلا أن نهى أهل المدينة عن ادخار لحوم الأصاحي بعد ثلاثة أيام في حين أنها مباحة وذلك من أجل التصدق على الجماعة التي دخلت المدينة تشكو

(١٢٩) البركتي .قواعد الفقه ص٨٩ . عبد الوهاب خلاف .علم أصول الفقه ص٢٠٨ .

الحاجة، ولما غادرت تلك الجماعة المدينة أباح رسول الله ادخارها، روى سلمة بن الأكوع قال. قال رسول الله ﷺ «من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وفي بيته منه شيء. فلما كان في العام المقبل، قالوا: نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟ قال كلوا وأطعموا وادخروا فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيه»[130]. وفي رواية فقال «إنما نهينكم من أجل الدافة[131] فكلوا وادخروا وتصدقوا».

وبهذا يتبين أن الحاكم هو الذي له حق فرض الضريبة في أموال الناس ولكن ضمن حدود ووفق شروط نتبينها في المطلب الثاني.

المطلب الثاني

شروط الحاكم الذي له حق فرض الضريبة

وضع العلماء شروطاً عدة لمن يتولى أمر المسلمين وعليهم طاعته وقد ذكر الامام الماوردي سبعة شروط معتبرة في الخليفة[132]. تضمن سلامته وكفايته وقدرته على تولي المنصب. نثبت منها ما يعنينا في البحث وأهمها:

١- العدالة بشروطها الجامعة. فيكون صادق اللهجة، ظاهرة الأمانة، عفيفاً عن المحارم، بعيداً عن الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه.

يقول ابن خلدون[133]: وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها فكان أولى باشتراطها فيه، ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها.

فالمقصود بالعدالة ما يعبر عنه في الوقت الحاضر بحسن السير والسلوك والامتناع عما يخل بالشرف أو الأمانة[134].

---

(١٣٠) النووي .شرح صحيح مسلم ١٣٣/١٣ . ابن حجر في الفتح ٢٦/١٠ .

(١٣١) الدافة قوم يسيرون جميعاً خفيفاً، ودافة الأعراب: من يريد منهم المصر، والمراد هنا من ورد من ضعفاء الأعراب للمواساة. انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ١٤٤/٥.

(١٣٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٦.

(١٣٣) المقدمة، ٥٢٢/٢

(١٣٤) د. محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ص ٨٧.

٢- العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. فهو المنفذ لأحكام الله فيجب أن يكون عالماً أو قادراً على العلم بها.

يقول ابن خلدون فلا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال[١٣٥].

ولكن هذا الشرط غير متحقق في هذا الزمان، فإذا تعذر هذا الشرط يمكن أن يتحقق عن طريق اعتماد الحاكم على المجتهدين من الأمة وعلمائها، فلا يقطع برأي دونهم، ولا يبرم أمراً بغير رأيهم، وبهذا تتحقق الغاية من الشرط[١٣٦].

٣- الكفاءة. أن يكون متصدياً لمصالح الأمة وضبطها، ذا نجدة وشجاعة ذا رأي سديد، وأن يكون جريئاً في إقامة الحدود واقتحام الحروب، وإقامة الأحكام وتدبير المصالح[١٣٧].

٤- أن يكون من أهل الولاية الكاملة وهذا الوصف يتضمن عدة شروط[١٣٨] وهي.

أ- أن يكون مسلماً حيث أن هذا الشرط لازم لصحة الولاية. قال تعالى ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾[١٣٩].

ب- الحرية: لأن نقص فاقدها عن ولاية نفسه تمنع من انعقاد ولايته على غيره، فالعبد تصرفاته محكومة بموافقة سيده.

ج- الذكورة حيث لا يجوز أن تتولى المرأة الإمارة العامة باتفاق لقوله عليه السلام: «ما أفلح قوم يلي أمرهم امرأة»[١٤٠].

د- البلوغ: لأن الصبي غير مكلف ولا ولاية له على نفسه، فلا يلي أمر غيره، وفي حديث منه رفع القلم عن ثلاث الصبي حتى يبلغ[١٤١].

(١٣٥) المقدمة، ٥٢٢/٢، ص ٢١٢.

(١٣٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ١٦٠/١. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٤٣.

(١٣٧) الماوردي، ص ٦٥. ابن خلدون، ٥٢٢/٢، ص ٢١٢. محمد أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، ص ١٨٧

(١٣٨) د. محمود حلمي، ص ٨٩-٩٠، مرجع سابق

(١٣٩) سورة النساء، آية ١٤١.

(١٤٠) الإمام أحمد في المسند ٥٠/٥. النسائي، السنن ٢٢٧/٨.

(١٤١) ابن حجر في الفتح ١٢٠/١٢، ١٢١. أحمد، المسند ١٠٠/٦.

هـ- العقل: لأن المجنون غير مكلف شرعاً ولا يحسن التصرف ولا ولاية له على نفسه

٥- أن يقيم العدل بين الناس في الحكم[١٤٢] حتى ينتفي الظلم ويطمئن كل فرد إلى حقوقه ويقوم بواجباته. قال تعالى: ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[١٤٣].

المطلب الثالث

الشروط المعتبرة لشرعية الضريبة

١- أن تكون حاجة الدولة للمال حاجة حقيقية وضرورة لا وهمية أو ظنية، وذلك بأن تكون الدولة بحاجة حقيقية للمال، بحيث لا تكون هناك موارد أخرى تستطيع الدولة بها أن تحقق أهدافها، وتؤدي الخدمات للأمة دون فرض الضرائب على الناس، وإن كان عندها من الأموال أو الموارد ما يغطي نفقاتها، أو بإمكانها تدبير شؤون أمرها بطريق غير فرض الضرائب كتخفيض النفقات وترشيد المصروفات للمؤسسات مثلاً فلا يجوز فرضها حينئذ.

وقد تشدد علماء المسلمين وأصحاب الفتوى في هذا الشرط، حيث اشترطوا أن يخلو بيت المال من المال خلواً تاماً، أو أن الذي فيه لا يكفي لمواجهة ما طرأ على الدولة ولمصلحتها كلها. وما صنعوا ذلك إلا خشية إسراف الحكام في طلب الأموال لحاجة أو لغير حاجة، وإرهاق الرعية بما لا يحتمل من الضرائب المالية.

ويَرْوِي لنا التاريخ أمثلة على ذلك من فتاوى أفتى فيها أصحابها لمصلحة الرعية، وضد ترف الحكام، ومن ذلك ما قدمنا من موقف العالم الجليل العز بن عبد السلام عندما استفتاه الملك المظفر قطز لجمع المال من الناس لحرب التتار، ورأينا كيف كانت فتواه متشددة مراعاة لمصلحة الأمة[١٤٤].

---

(١٤٢) الشاطبي، الاعتصام، ٢/١٢١، مطبعة المنار. د. عوف الكفراوي، سياسة الإنفاق العام في الإسلام، ص ٤٤٧

(١٤٣) سورة النساء، آية ٥٨.

(١٤٤) انظر. رأي الفقهاء في جواز فرض الضرائب، المطلب الأول من المبحث الثاني رقم٣، قسم ج.

وتكرر هذا الموقف مع الإمام النووي رحمه الله عندما طلب منه الظاهر بيبرس أن يوقع مع العلماء على فتوى بجواز فرض الضرائب على الناس لتجهيز الجيش والإنفاق على المقاتلين، وكان علماء الشام قد وقعوا له على ذلك، فامتنع الإمام النووي رحمه الله عن التوقيع، وسأله الملك الظاهر عن سبب امتناعه. فقال الشيخ النووي: أنا أعرف أنك كنت في الرق للأمير زبندقدارس وليس لك مال، ثم منّ الله عليك، وجعلك ملكاً، وسمعت أن عندك ألف مملوك، لكل مملوك حياصته من الذهب، وعندك مائتا جارية، لكل جارية حق من الحلي، فإن أنفقت ذلك كله، وبقيت مماليكك بالبتون[١٤٥] والصوف بدلاً من الحوائص، وبقيت الجواري بثيابهن دون الحلي، أفتيتك بأخذ المال من الرعية. فغضب الظاهر من كلامه، وقال له: أخرج من بلدي دمشق، فقال: السمع والطاعة، وخرج إلى نوى.

فقال الفقهاء للسلطان: إن هذا من كبار علمائنا وصلحائنا، ومن يقتدى بهم، فأعده إلى دمشق فأذن الظاهر برجوعه، ولكن الشيخ رفض، وقال: لا أدخلها والظاهر بها. ومات الظاهر بعد شهر[١٤٦].

ومما كتبه النووي إلى الظاهر بيبرس ينصحه، رسالة أوضح له فيها حكم الشرع، قال: ولا يحل أن يؤخذ من الرعية شيء ما دام في بيت المال شيء من نقد، أو متاع، أو أرض، أو ضياع تباع، أو غير ذلك، وهؤلاء علماء المسلمين في بلاد السلطان - أعز الله أنصاره - متفقون على هذا، وبيت المال بحمد الله معمور،زاده الله عمارة وسعة وخيراً وبركة[١٤٧].

وخلاصة القول في هذا الشرط: أن لا يكون في بيت المال ما يكفي لسد الحاجات الطارئة، ولا ينتظر أن يكون شيء من ذلك، وأن يرد الحاكم وحاشيته، وأعوانه ما عندهم من أموال فائضة إلى بيت مال المسلمين، فإن لم تكف فعندها يفتى بجواز فرض الضريبة.

٢- يشترط أن يكون فرض الضريبة استثنائياً دعت إليه المصلحة العامة للدولة وتدبيراً مؤقتاً حسبما تدعو إليه الضرورة وأن يوظف الإمام على الناس بقدر الحاجة على

(١٤٥) ألبت كساء غليظ من صوف أو وبر. انظر المعجم الوجيز، ص ٤٣، سنة ١٩٨٠.

(١٤٦) القرضاوي، فقه الزكاة، ١٠٨٠/١٠٨١. محمد الغزالي، الإسلام المفترى عليه، ط٥، ص ٢٢٢، ٢٢٣. السخاوي، ترجمة الإمام النووي، مطبعة جمعية النشر والتأليف بالأزهر، سنة ١٩٣٥، ص ٤٠.

(١٤٧) ابن العطار، تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النووي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ص ٥٠، ٥٤. عبد الغني الدقر، الإمام النووي، دار القلم، دمشق، سنة ١٩٨٧، ص ١٤٤، ١٦٣.

أن ينتهي هذا الأمر بزوال العلة الداعية وانتهاء الحاجة. إذ أن تصرف الحاكم في فرض الضريبة منوط بالمصلحة فالقاعدة الفقهية تقول: «التصرف على الشرعية منوط بالمصلحة» ولذا فإن نفاذ تصرفات الوالي على الغير تتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن التصرف سواء كانت دينية أو دنيوية، فإن تضمن التصرف منفعة وجب على الغير تنفيذه وإلاّ فلا، ويترك ذلك التصرف[١٤٨].

٣- أن توزع أعباء الضريبة على الناس بالعدل، بحيث لا يرهق فريق من الرعية لحساب فريق اخر، ولا يحابى فريق على حساب فريق أخر بغير مسوغ يقتضي ذلك ولا نعني بالعدل أن يؤخذ من الجميع مقداراً واحداً محدداً، فإن المساواة بين المتفاوتين ظلم. فلا يؤخذ بنسبة واحدة من الجميع، بل يجوز لاعتبارات اجتماعية أو اقتصاديه أن تختلف النسبة، فيؤخذ من فرد أكثر من غيره نظراً لحاله.

ولذلك تقتضي قواعد العدالة الضريبية التنويع في أسعار الضرائب، وذلك بتبني نظام السببية في سعر الضريبة بأن يكون السعر بنسبة ثابتة من الدخل (٥٪) مثلا أو اكثر حسب ما تتطلبه المصلحة العامة، ويراه ولي الأمر، بعد دراسة جادة وبصرف النظر عن مقدار الدخل، وبذلك يخضع الدخل الأعلى لسعر أعلى.

ويستفاد هذا المعنى من فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما وضع الضريبة على أهل الذمة على الغني ٤٨ درهماً تدفع أقساطاً شهرية وعلى متوسطي الحال ٢٤ درهما وعلى الفقراء ١٢ درهماً تدفع أقساطاً درهم واحد شهرياً[١٤٩].

وكذلك عندما أنقص سعر الضريبة من عشرة في المائة ١٠٪ إلى ٥٪ لاعتبار اقتصادي

---

(١٤٨) الزرقاء ، أحمد الزرقاء شرح القواعد الفقهية ص٢٤٧ دار الغرب الاسلامي سنة ١٩٨٣ . شبير، محمد عثمان القواعد الكلية والضوابط الفقهية ص٣٥٢ طبعة دار الفرقان- عمان. ابراهيم محمد خريس، الضرائب في النظام المالي الإسلامي، رسالة ماجستير، ص ١١١، ومرجعه غياث الأمم للجويني، ص ٢٨٦

(١٤٩) الشوكاني، نيل الأوطار، ٦٨/٨ ابو عبيد الأموال ص ٥٦ ابن العربي، أحكام القرآن ٩٠٨/٢ د. ابراهيم فؤاد أحمد، الإنفاق في الإسلام، ط١، سنة ١٩٩٣، ص ١٩٦.

هام حين أخذ من النبط[150] من الزيت والحنطة نصف العشر لكي يكثروا الحمل منها إلى المدينة المنورة، لحاجتها إليه في حين أنه كان يأخذ من القطنية العشر[151].

ومما يؤكد ذلك ما كتبه الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى أحد عماله يوصيه فيه بالعدل والرحمة في أخذ الخراج من أهل الكوفة قوله «سلام عليك. أما بعد فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء، وشدة وجور من أحكام، وسنن خبيثة سنتها عليهم عمال السوء، وأن أقوم الدين العدل والإحسان فلا يكونن من شيء أهم إليك من نفسك أن توطئها لطاعة الله فإنه لا قليل مع الإثم وأمرتك أن تطرز عليم أرضهم وأن لا تحمل خراباً على عامر، ولا عامر على خراب ولا تأخذ من الخراب إلا ما يطيق ولا من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض»[152]. ويؤكد أبو يوسف على ضرورة الأخذ بالعدل لأن في العدل زيادة الخراج وعمارة البلاد فيقول «إن العدل وإنصاف المظلوم وتجنب الظلم مع ما في ذلك من الأجر يزيد به الخراج وتكثر به عمارة البلاد والبركة مع العدل تكون وهي تفقد مع الجور[153].

٤ - أن يكون التصرف في جباية المال وإنفاقه على الوجه المشروع[154] أي يكون فرض الضريبة لإنفاق المال في مصالح الأمة، لا على المعاصي والشهوات والأهواء من قبل السلطة الحاكمة، ولا لتنفق على ترفيه أسرهم وترفههم، ولا لترضية السائرين في ركابهم.

روى أن رجلاً كان بينه وبين عمر بن الخطاب قرابة، فسأله مالاً، فزبره عمر، وأخرجه فكلّم فيه فقيل يا أمير المؤمنين، فلان سالك فزبرته وأخرجته، فقال إنه سألني من مال الله -ويعني من مال جماعة المسلمين - فما معذرتي عند الله إن لقيته ملكاً خائناً؟ فلما كان بعد ذلك أعطاه من صلب ماله»[155]، ولهذا فلا بد أن تفرض للدفاع عن الأمة صد أي عدوان

---

(١٥٠) قوم من الأعراب سكنوا شمال الجزيرة العربية في البتراء، وهم الأنباط. انظر المعجم الوجيز، ص ٦٠٠

(١٥١) أبو عبيد، الأموال، طبعة أولى، ص ٧١٢. الطنطاوي، أخبار عمرسالمكتبس الإسلامي، ص ١٠٥.

(١٥٢) الخراج، ص ٩٣. أبو عبيد، الأموال، ص ٦٥.

(١٥٣) الخراج، ص ١٢٠-١٢١.

(١٥٤) البهي الخولي، الثروة في ظل الإسلام، دار النصر للطباعة، ط٢، سنة ٩١، ص ٢٢٣.

(١٥٥) تاريخ الطبري، المطبعة الحسينية، مصر، ١٩/٥. القرضاوي، فقه الزكاة، ١٠٨٥/٢ ابن سعد، الطبقات الكبرى، طبعة ليدن، ٢١٩/١. الطنطاوي، أخبار عمر، ص ٣٩٩.

وتحقيق الأمن الداخلي وإشباع الحاجة إلى الخدمات الصحية من علاج ومستشفيات ومصانع أدوية ونحوه، وإشباع الحاجات التعليمية من مدارس ومعلمين ونحوه.

٥- أن تؤخذ من فضل المال أو ما يزيد عن حاجة المكلفين الأساسية. ممن كان عنده من المكلفين فضل عن إشباع حاجاته الأساسية أخذت الضريبة من هذا الفصل ومن كان لا يفضل عنده شيء بعد هذا الإشباع للحاجات الأساسية فلا يؤخذ منه شيء[١٥٦]، ولذلك قال ﷺ «أفضل الصدقة عن ظهر غنى»[١٥٧]. والمعيار الموضوعي للغني هو ملك النصاب ممن بلغ النصاب أو زاد فإنه يعتبر غنياً تؤخذ منه الضريبة.

والحكمة من اشتراط النصاب في الزكاة وغيرها أن الضريبة تؤخذ من مال الأغنياء مواساة للفقراء أو مشاركة في مصلحة الإسلام والمسلمين فلا بد أن تؤخذ من مال يحتمل المواساة. المعنى لا نأخذ من الفقير ضريبة وهو في حاجة أن يعان لا أن يعين[١٥٨]

وفسر بعض فقهاء الحنفية الحاجات الأساسية بقوله: ما يدفع الهلاك عن الإنسان تحقيقاً كالنفقة ودور السكن والأت الحرب والثياب المحتاج إليها لدفع الحر والبرد[١٥٩]

٦- مراعاة الناحية الإنسانية التي هي سمة من أهم سمات التشريع الإسلامي، والتي تفتقدها التشريعات الوضعية حتى المعاصرة منها، إذ تعتبر الضرائب من الديون الممتازة التي تتقدم على جميع الديون الأخرى وتتخذ السلطات كافة الإجراءات التي تراها للحصول عليها حتى ولو أدى الأمر إلى الحجز على أثاث منزل الممول وبيعه في حين نرى أن الإسلام ينهى عن استخدام الأساليب التعسفية في التحصيل ويوصى بأفضل الطرق في الجباية وأسهلها على الممول، حتى لو اقتضى الأمر ترك بعض المال دون أخذه، كما فعل رسول الله ﷺ عندما أمر سعاته للزكاة أو الخراج

---

(١٥٦) عبد الديم زلوم، الأموال في دولة الخلافة، دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٧٩، ص ١٤٢. عوف الكفراوي، سياسة الإنفاق العام في الإسلام، ص ٤٤٧.

(١٥٧) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، ٢٤٨/٢.

(١٥٨) القرضاوي، ١٤٩/١.

(١٥٩) ابن عابدين، حاشية ٦/٢. ابن نجيم، البحر الرائق، ٢٢٢/٢.

في تقدير الخرص للثمار وأن يخففوا على الناس فقال لهم ﷺ «إذا خرصتم فجذوا، ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث، فدعوا الربع»[١٦٠].

كما أن الإسلام يحظر الحجز على الضرورات لاستيفاء الضرائب، بل ويمنع استيفاءها بالقوة، يقول الإمام علي لأحد عماله: إذا قدمت عليهم، فلا تبيعن لهم كسوة شتاء، ولا كسوة صيف، ولا رزقاً يأكلونه، ولا دابة يعملون عليها، ولا تضرب أحداً منهم سوطاً واحداً في درهم، ولا تقمه على رجله في طلب درهم، ولا تبع لأحد منهم عرضاً في شيء من الخراج، فإنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو[١٦١].

وكذا فإنه لا بد أن تكون ملائمة من جهة المواعيد، بأن يطالب بها المكلف، وقت حصوله على الدخل، أو في وقت مناسب ومعقول كأن يكون بعد حصوله على مرتبه مثلاً، أو بعد جني المحصول، أو بيعه مباشرة، لأن في المطالبة المتأخرة نوعاً من المشقة يعانيها المكلف.

٧- أن لا يكون فرض الضريبة من قبل الحاكم منفرداً برأيه، بل لا بد من موافقة أهل الشورى والرأي، وذلك بتدارس الأمر جيداً وتحديد الحاجة إليه.وتقدير الضرورة بقدرها، من قبل مجلس شورى يعقده ولي الأمر مع أهل الرأي والتقوى، أي أعوان الحاكم في السلطة، وهم السلطة التشريعية في الدولة أو ما يسمى في الوقت الحاضر بمجلس الشعب، أو مجلس الأمة، وليس لولي الأمر أن ينفرد برأيه في تقدير الضريبة على الناس ولا ولاته على الأقاليم كذلك، فلقد قال تعالى مخاطباً نبيه عليه السلام.

﴿وشاورهم في الأمر﴾[١٦٢]. ووصف هذه الأمة بقوله جل جلاله ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[١٦٣]

وبهذا نرى ضرورة مشاركة أولي الأمر أهل الحل والعقد في كل أمور الدولة وسياستها وبخاصة في هذا الجانب، فهم أقدر على معرفة حقيقة حاجة الدولة للمال،

(١٦٠) ابن حجر، فتح الباري، ٣٤٧/٣. ابن الأثير، جامع الأصول من أحاديث الرسول، ٣٣٤/٥، ٣٣٥

(١٦١) أبو عبيد في كتاب الأموال، ص ٦٢.

(١٦٢) سورة آل عمران، آية ١٥٩.

(١٦٣) سورة الشورى، آية ٣٨.

وكفاية مواردها أو عجزها، وعندهم من القدرة ما يضعوا نظاماً يتم به توزيع أعباء الضريبة على الرعية بالعدل، ومن ثم مراقبة صرف ما يجبى في مواطنه التي من أجلها فرضت الضريبة

المطلب الرابع

شروط جباة الضرائب

لا شك أن التعامل مع المال فيه من الخطورة والفتنة الشيء الكبير، وذلك لتعلق الناس به، وميلهم إليه، ورغبتهم في تحصيله وجمعه، واقتنائه، وصدق الله العظيم إذ يقول **﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين، والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة، والأنعام والحرث﴾**[164]، وقال سبحانه **﴿وتحبون المال حبا جما﴾**[165]

لهذا فإن من يتولى شؤون المال، جمعه أو إنفاقه، لا بد أن يكون من أهل الصلاح والتقوى، أمينا على أموال الناس، زاهداً فيما عندهم، قوياً في دينه، له من الكفاءة والأخلاق ما يميزه عن غيره، وهذا ما أشار إليه الإمام أبو يوسف رحمه الله إذ يقول في كتابه الخراج

«أما العشور فرأيت أن تُوَلِّيها قوماً من أهل الصلاح والدين، وتأمرهم أن لا يتعدوا على الناس فيما يعاملونهم به، فلا يظلموهم، ولا يأخذوا منهم أكثر مما يجب عليهم، وأن يمتثلوا ما رسمناه لهم، ثم تتفقد بعد ذلك أمرهم، وما يعاملون به من يمر عليهم، وهل تجاوزوا ما أمروا به؟ فإن كانوا قد فعلوا ذلك عزلت وعاقبت، وأخذت بما يصح عندك عليهم لمظلوم، أو مأخوذ منه مما يجب عليه. وإن كانوا قد انتهوا إلى ما أمرتهم، وتحسبوا ظلم المسلم والمعاهد، أثبتهم على ذلك الأمر، وأحسنت إليهم، فإنك متى أثبت على حسن السيرة والأمانة، وعاقبت على الظلم والتعدي لما تأمر به في الرعية، يزيد المحسن في إحسانه، ويرتدع الظالم عن معاودة الظلم والتعدي[166].

---

(١٦٤) سورة آل عمران، آية ١٤.

(١٦٥) سورة الفجر، آية ٢٠.

(١٦٦) كتاب الخراج،، ص ١٤٢، ١٤٣

وأخيراً: نظرة في الواقع

إننا إذا نظرنا إلى واقع الأمة هذه الأيام نجد أنها تعاني في كثير من دولنا العربية والإسلامية مما وظف عليها من ضرائب على التجارات المحلية والخارجية، والمعاملات التي يقدمها المواطن للدولة لنيل حقوقه ومصالحه، وعلى العقارات، والخدمات الصحية، والتعليمية وحتى المرتبات الشهرية لم تسلم.

ومع تقديرنا لما يقع على عاتق الدولة من مسؤوليات وحاجتها إلى فرص ضرائب تستعين بها على تقديم الحدمات العامة وتحقيق المصالح إلا أن هذه الضرائب المتعددة والمتنوعة بعضها لا نجد له مبررا من الوجهة الشرعية، ولذا فإن هذا الكم الهائل من الضرائب بحاجة إلى إعادة نظر وتمحيص في ضوء واقع الناس وإمكاناتهم ومراعاة ذلك ما أمكن فما كان ضرورياً لا بد منه لحاجة الدولة فعلى المكلف أن يؤدي هذا الالتزام، ويحتسب ثواب ذلك عند الله لأن ما يؤخذ ينفق في مصالح الأمة، وما يمكن الاستغناء عنه أو أنه ليس له ضرورة ملحة فيجب على الدولة أن تقدر الضرورة بقدرها، مراعاة لحال الناس ما أمكن

هذا وبالله التوفيق

أهم نتائج البحث والتوصيات

يمكن إجمال ما جاء في البحث فيما يلي:

١- الضريبة عشرف قديم حديث وهي فريضة نقدية تقتطعها الدولة من أموال المواطنين على أساس نظرية سيادة الدولة. أو التكافل الاجتماعي من أجل تغطية النفقات لتأمين الخدمات العامة في الدولة لمصلحة المواطنين.

٢- الضريبة في اصطلاح فقهاء الشريعة حق في مال المسلم غير الزكاة يحدده ولي الأمر في حالات استثنائية لمواجهة ظروف طارئة، وتختلف عن الزكاة في المقدار ووجوه الإنفاق والاستمرارية.

٣- أفتى كثير من الفقهاء القدامى والمحدثين بجواز توظيفها على الناس مستدلين لذلك بالكتاب والسنة وعمل الصحابة والمعقول المبني على قواعد الشريعة وأصولها العامة

٤- من الفقهاء من لا يرى جواز توظيفها على الناس، إذ لا حق في المال سوى الزكاة، وبمناقشة أدلتهم والرد عليها تبين رجحان جواز فرض الضرائب في حالات تستوجب ذلك.

٥- فرض الضرائب من اختصاصات الدولة الإسلامية يقدره ولي الأمر بمشاورة أهل الحل والعقد في الأمة، أو ما يسمى بالمجالس النيابية، وليس له أن ينفرد بفرضها وتقديرها.

٦- يكون فرض الضريبة شرعياً إذا فرضت بشروط أهمها:

أ- أن تكون حاجة الدولة للمال حاجة حقيقية وضرورية.

ب- أن تكون استثنائية تنتهي بانتهاء الظرف الطارىء.

ج- أن تكون موازنة الدولة عاجزة عن تأمين ما تحتاج لذلك الظرف.

د- وجود مصلحة عامة حقيقية لا وهمية تتحقق من فرض الضريبة.

هـ- أن تؤخذ من فائض المال لا ممن ليس عنده إلا ما يسد حاجاته الضرورية.

و- أن تقدر الضريبة تقديراً يتناسب مع ظروف العامة بعد دراسة مستفيضة من أولي الأمر ومشاورة أهل الاختصاص.

٧- يشترط في ولي الأمر الذي له حق فرض الضريبة: العدالة والكفاءة والعلم وكمال الأهلية.

٨- جهاز تحصيل الضريبة له مواصفات دينية، أخلاقية، فنية تخصصية.

٩- ما يفرض على الناس اليوم من ضرائب يحتاج الأمر فيه إلى إعادة النظر وتحري الدقة من حيث الضرائب وتنوعها وضرورة مراعاة أحوال الناس المعاشية ما أمكن وعدم تكليف الناس فوق طاقتهم وهذا مطلب شرعي لا يجوز تجاهله.

التوصيـات

١- الحد من النفقات غير الضرورية والبعد عن الكماليات والترف الزائد لدى فئة كبيرة من الناس.

٢- الالتزام بتوجيهات الإسلام في سياسة المال وتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي ما أمكن.

٣- على الدولة الإسلامية أن تتبنى مشروعات تنموية في شتى المجالات الصناعية والزراعية ونحوها واستغلال الثروات الطبيعية لتساعد في زيادة واردات الدولة

٤- أن تهيء فرص عمل للعاطلين ما أمكن وتشجع على العمل الحلال بأنواعه لزيادة القوة الإنتاجية في الدولة.

هذا وبالله التوفيق

بسم الله الرحمن الرحيم

المصــادر والمراجــع

فيما يلي قائمة بأسماء المراجع والمصادر التي افدت منها في هذا البحث ، مرتبة حسب الاسم الهجائي للاسم الأخير من المؤلف وحرصت على ان أضع مع كل مرجع اسم الناشر وبلد النشر وسنة النشر ورقم الطبعة ، إلا أن يكون الكتاب خالياً من ذلك ، وقد صدرتها بكتاب الشريعة الخالد

القرآن الكريم .

أباضة : إبراهيم دسوقي ، الاقتصاد الإسلامي مقوماته ومنهاجه، دار الشعب، ١٣٩٢هـ

إبراهيم بك : أحمد ، المعاملات المالية الشرعية، طبعة كراتشي.

ابن الاثير : مبارك بن محمد الجزري، جامع الأصول من احاديث الرسول، ادارة البحوث العلمية السعودية.

ابن الأثير : مبارك بن محمد الجزري ، النهاية في غريب الحديث والأثر، المطبعة الخيرية

احمد : إبراهيم فؤاد ، الإنفاق العام في الاسلام، دار الاتحاد العربي، القاهرة، سنه ١٩٧٣

أحمد : إبراهيم فؤاد ، الموارد المالية في الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية.

الالوسي : أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي

أنس : مالك بن أنس ، الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت.

باز : سليم رستم ، شرح المجلة، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة.

البخاري : محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق هشام الدين البرهاني، طبعة وزارة العدل، الإمارات.

البخاري : محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، طبعة بولاق.

بسيوني : سعيد أبو الفتوح ، الحرية الاقتصادية في الإسلام، دار الوفاء، المنصورة.

بهوتي : منصور بن يونس، شرح منتهى الارادات، عالم الكتب.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار الفكر.

الترمذي : أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث.

الحاج حسن : حسين ، النظم الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٨٧.

الحامد : محمد ، نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام، مطبعة العلم، دمشق.

ابن حجر : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المطبعة السلفية.

حسب الله : علي ، أصول التشريع الاسلامي، طبعة كراتشي ، إدارة القران الكريم والعلوم الإسلامية، سنة ١٩٨٧.

ابن حزم : علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلى، تحقيق أحمد شاكر، طبعة المنيرية.

حمودة : محمد ، المعاملات المالية في الإسلام، مؤسسة الوراق، عمان، ١٩٩٩.

حنبل : أحمد بن حنبل ، المسند، طبعة البابي الحلبي.

الخطيب : عبد الكريم ، السياسة المالية في الإسلام وصلتها بالمعاملات المعاصرة، دار المعرفة، بيروت

خلاف : عبد الوهاب ، علم أصول الفقه، دار القلم، سنة ١٩٥٦.

الخولي : البهي ، الثروة في ظل الإسلام، دار النصر للطباعة، ١٩٩١.

أبو داود : سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الحنان، سنة ١٩٨٨.

دردير : الشرح الصغير، دار المعارف، مصر.

دسوقي : محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، طبعة البابي الحلبي.

ابن أبي الدنيا : بكر، إصلاح المال، تحقيق مصطفى القضاه، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩٠

الذهبي : محمد بن أحمد عثمان ، الكبائر، مطبعة البيان، بيروت.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، سنة ١٩٨٥

ابن رشد : أحمد بن محمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر.

الزرقا : مصطفى ، المدخل الفقهي العام.

زعلول : أمين عبد المعبود ، المال واستثماره في ميزان الشريعة، مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٩٨٦.

الزمخشري : جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي.

السرخسي : محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر.

ابن سلام: أبو القاسم عبيد ، كتاب الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، سنة ١٩٦٨ .

السلمي عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مطبعة دار الشرق للطباعة

السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٩٠

السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الفتح الكبير في قسم الزيادات إلى الجامع الصغير، ترتيب يوسف النبهاني.

شحادة . شوقي إسماعيل ، التطبيق المعاصر للزكاة، دار الشروق، جدة.

الشربيني محمد الشربيني الخطيب، الإقناع في حل ألفاظ بن شجاع، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، سنة ١٩٩٠.

شلتوت : محمود ، الفتاوى الكبرى، مطبعة الأزهر.

شيخ زاده عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، المطبعة العثمانية ١٣٢٧ هجرية .

صادق : عبد الكريم ، النظم الضريبية، مؤسسة شباب الجامعة.

الصالح : صبحي ، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين.

صدقي : عاطف ، مبادئ المالية العامة، دار النهضة العربية، القاهرة.

الطبري محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل اي القرآن، دار المعارف، طبعة البابي الحلبي.

ابن عابدين محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار (الحاشية) طبعة دار الفكر، سنة ١٩٩٢

العبادي : عبد السلام ، الملكية في الشريعة الإسلامية، مكتبة الأقصى، عمان.

ابن العربي : محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، طبعة البابي الحلبي.

عطية عبد الحليم صقر، الازدواج الضريبي في التشريع الإسلامي والتشريع المعاصر، سنة ١٩٨٩

عطية محمد كمال ، نظرية المحاسبة المالية في الفكر الإسلامي، الناشر بنك فيصل الإسلامي.

عليش محمد ، تسهيل منح الجليل بهامش شرح منح الجليل على مختصر خليل، طبعة دار البار

غادي : ياسين ، الأموال والأملاك العامة وحكم الاعتداء عليها، مؤسسة رام، ١٩٩٤.

الغزالي محمد بن محمد بن محمد ، المستصفى من علم الأصول، القاهرة، المطبعة الميرية، سنة ١٣٤٤هـ.

الفيروز أبادي : القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة.

القاسمي محمد جمال الدين القاسمي ، تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل دار الفكر بيروت سنة ١٣٩٨ هجري .

ابن قدامة عبد الله بن حمد بن محمد بن قدامة المقدسي ، المغني، مطابع سجل العرب، نشر مكتبة القاهرة، مطبعة إدارة المنار، سنة ١٩٦٧.

القرشي : باقر شريف ، النظام السياسي في الإسلام، دار المعارف، بيروت.

القرضاوي : يوسف ، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، سنة ١٩٨٥.

القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القران، دار الكتاب العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٧.

قطب : إبراهيم محمد، النظم المالية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قطب : سيد ، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث، سنة ١٩٦٧.

قلعه جي : محمد رواس ، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، مكتبة الفلاح، الكويت.

ابن كثير إسماعيل بن كثير، تفسير القران العظيم، طبعة البابي الحلبي، القاهرة.

كفراوي عوف محمد ، سياسة الإنفاق العام في الإسلام، شباب الجامعة، الإسكندرية

الماوردي علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية

مبارك محمد المبارك ، نظام الإسلام الاقتصادي مبادئ وقواعد عامة، دار الفكر، طبعة ٣

مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز .

المراغي : أحمد مصطفى المراغي ، تفسير المراغي ، دار إحياء التراث العربي بيروت .

المصري : عبد السميع ، مقومات الاقتصاد الإسلامي.

المعجم الوسيط : دار الدعوة، استنابول.

المناوي : فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية، دار المعرفة.

المنذري عبد العظيم بن عبد القوي، الترغيب والترهيب في الحديث، مصطفى البابي الحلبي

ابن منظور : محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر.

منفيخي : محمد فريزي ، النظام الاقتصادي القرآني، دار قتيبة، دمشق.

المودودي : أبو الأعلى ، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون، دار الفكر، دمشق.

ابن نجيم : زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة.

النووي : محي الدين يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت.

الهيثمي : نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدس، القاهرة.

أبو يوسف : يعقوب بن إبراهيم، الخراج، المطبعة السلفية.

Abstract

Most Islamic countries today levy certain Taxes from their people to be able to provide necessary services. However, some of these taxes may be excessive. This article is dedicated to explain the rule of taxes in Islamic fiqh. The article discussed in detail the definition of taxes in the context of the financial resources of the Islamic state, and the different scholarly opinions concerning its justification from a religious point of view.



إشكالية القطع في الشريعة الإسلاميّة

الدكتور

سامي صلاحات*

* أستاذ الفقه المشارك بجامعة زايد



ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى استعراض دعوى مفادها: هل قواعد أصول الفقه الإسلامي أو ما يصطلح عليه عند بعض الدارسين بـ «مقاصد الشريعة الإسلامية» أو «كليات الشريعة» التي تفيد القطع والتعيين عند علماء الأصول، هل تقبل الحذف والإضافة؟ فهل يمكن إضافة مقصد قطعي جديد، أو حذف مقصد قطعي من هذه المقاصد؟ ولأجل الوصول إلى الأهداف المرجوة من هذا البحث فإنه يتوجب علينا التوقف عند بعض الممهدات التي تعين على ما نصبو إليه، وأهم هذه الممهدات هو تحديد الدافع من نشأة مقاصد الشرعية، وهل صحيح أن المقاصد خرجت من غير عباءة القطع الأصولي؟

وقد خلص البحث مجيبًا عن السؤال الذي فُرض في البداية، إلى أن حذف أي ضروري من هذه الضروريات لا يصح شرعًا ولا عقلاً، نظرًا لإقرار الشارع لهذه الضروريات نصًا واستقراءً من نصوصه ثم موافقة العقل والواقع لها قطعًا.

كما خلص البحث إلى أن حصر الضروريات في خمسة أمور أمر لا يستقيم؛ نظرًا لدواعي الضروريات التي يحتاجها المكلَّفون.



توطئة

سنتعرض في هذا البحث إلى دعوى مفادها. هل قواعد أصول الفقه الإسلامي، أو ما يصطلح عليه عند بعض الدارسين بـ«مقاصد الشريعة الإسلامية» أو «كليات الشريعة»[1]، التي تفيد القطع واليقين عند علماء الأصول، هل تقبل الحذف والإضافة؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن إضافة مقصد سادس جديد قطعي، أو حذف مقصد قطعي من هذه المقاصد.

وكي نتحقق من هذه الدعوى، نتوقف قليلاً عند عدة ممهدات لعلها تعين على فهم ما نصبو إليه في هذا. وأهم هذه الوقفات والممهدات التي سنقف عليها، تحديد الدافع من نشأة مقاصد الشريعة، وهل صحيح أن المقاصد خرجت من غير عباءة القطع الأصولي؟.

وقبل التعرف على موضوعات هذا البحث، يجدر بنا أن نوضح ميزة مهمة وسمة بارزة لهؤلاء الأعلام الأصوليين، الذين رسموا معالم نظرية المقاصد الشرعية، فقد اجتمعت لهؤلاء جميعاً صفة الإصلاح والتغيير في الواقع الذي عاشوه، وبرزت لديهم القدرة العلمية على توصيف الدواء لداء مجتمعاتهم وأحداثهم، (فمثلاً) برزت لدى الجويني ٤٧٨هـ نزعة الإصلاح السياسي، في نظام تحكمه الفوضى والبعد عن فهم صحيح للإسلام، فكتب كتابه المشهور «الغياثي»، وحاول تطبيق مقاصد الشريعة وقطع الأصول على هذا الوضع السياسي المهلهل.

ثم جاء الشاطبي ٧٩٠هـ، فتولدت لديه نزعة الإصلاح العقائدي، في جو مليء بالبدع والخروج الواضح عن تعاليم الإسلام وعقائده، فكان كتابه المشهور «الاعتصام» توصيفاً لهذا الداء، وإبرازاً للدواء عن طريق مقاصد الشريعة الإسلامية.

ثم كان قدوم ابن عاشور (١٣٩٣هـ)، الذي حمل راية الإصلاح التعليمي في بلاد العرب،

(١) يعد المناطقة الكلي خلاف الجزئي، لأن الجزئي «هو كل مفهوم ذهني يتميز بأنه محدود الأبعاد ضمن فرد واحد، أو هو ما لا يقبل في الذهن الاشتراك» ويدل الجزئي على الاسم العَلَم، مثل خالد وسعيد وعلي، وغيرهم، لاعتبار أنهم موضوعون لأفراد بأعينهم مخصصين. أما الكلّي فهو عندهم «كل مفهوم ذهني لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإن كان لا يصدق في الواقع إلا على فرد واحد فقط، أو لا يوجد منه في الواقع أيُّ فرد» ويمثل له على النكرات وما كان من المعارف في قوة النكرة، كالأسماء المعرفة بأل التي للجنس، مثل إنسان، وحيوان، وشمس وقمر، وغيرهم. انظر. الميداني، ضوابط المعرفة، ص ٣٤وما بعدها

ومراكز التعليم فيها، والتي ملئت بالبعد الواضح عن مفهوم التعليم والتربية، فكان كتابه «أليس الصبح بقريب»، حيث حاول متابعة الأصوليين في تأكيد هذه الرؤية، وهي العمل على إصلاح جانب الأمة الإسلامية، سياسياً أو عقائدياً أو تعليمياً أو غيرها من الجوانب بناء على مفهوم القطع الأصولي، أي ارتبط لديهم الهم الإصلاحي بالبحث الأصولي العملي الصحيح، وهذه من أهم سمات الأصوليين المحققين في تراثنا الإسلامي.

المبحث الأول:

نشأة القول بمقاصد الشريعة صادرة من قولهم: قواعد أصول الفقه قطعية.

يثبت لنا التاريخ التشريعي أن قضية البحث في قطعية قواعد أصول الفقه قد اتسعت وانتشرت، وأخذت بعداً مهماً فيما بعد في مجريات الفكر الأصولي، وكان لها أثر واضح في القول بمقاصد الشريعة، وكي نتثبت من هذا نتعرف على وقائع قواعد أصول الفقه والقطع.

يعود القول بقطعية قواعد أصول الفقه إلى أواخر القرن الخامس الهجري، وخصوصا على يد إمام الحرمين أبي المعالي الجويني (٤١٩- ٤٧٨هـ)، الذي حاول مراراً وتكرارا إقامة أصول الشريعة وقواعدها على القطع الأصولي، ونبذ الظنون التي تعتري أصول الفقه، فهو صاحب فكرة «نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها»[٢].

فقد ابتدأ كتابه البرهان بالتعريف بأهمية القطع في علم الأصول، وضرورة تحريه في الأدلة والخطابات الشرعية.

فقد استفتح كتابه بقوله: «فإن قيل: فما الفقه؟، قلنا. هو في اصطلاح علماء الشريعة العلم بأحكام التكليف، فإن قيل: معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون، قلنا. ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون، ولذلك قال المحققون أخبار الاحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة

(٢) الجويني، الغياثي، فقرة رقم (٥٦٧)، ص٣٩٧.

القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد وإجراء الأقيسة. فإن قيل: فما أصول الفقه؟، قلنا: هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع.. فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة، لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنا حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[٣].

يلحظ على كلام الجويني هنا، أنه ذكر قاطعين أصوليين:

(الأول) قاطع العلم، وهذا مخصوص بالكتاب والسنة المتواترة من طريق الثبوت فقط.

(الثاني) قاطع العمل، وهذا مخصوص بالأدلة الظنية، كخبر الاحاد والقياس الشرعي وغيرها من الأدلة، فهي بذواتها ظنية لا تفيد إلا الظن الغالب لدى المجتهد، لكنها توجب العمل. ولعل هذا ثمرة الأدلة كلها، ظنيةً كانت أو قطعية، بوصف أن الدليل القاطع على وجوب العمل بها مأخوذ من أدلة قطعية، سواء أكانت من الكتاب الكريم أم من السنة المتواترة، لفظية كانت أو معنوية.

وقد علل الجويني نظرته إلى المقاصد بقوله. «قلنا حظ الأصولي إبانة القاطع..»، والقاطع في نظره هو مقاصد الشريعة، لأنه بها: «يتبين المدلول ويرتبط الدليل به».

وقد استدرك الإبياري (٥٥٧-٦١٨هـ)[٤] مفصلاً في شرح البرهان على كلام الجويني فقال. «مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء: إنها قطعية، أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة رضي الله عنهم ومناظراتهم وفتاويهم، وموارد النصوص الشرعية، ومصادرها، حصل له القطع بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن،

---

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٧٨/١ وما بعدها.

(٤) علي بن إسماعيل، وشهرته أبو الحسن الإبياري، ولد سنة ٥٥٧ وتوفي سنة ٦١٨هـ، وأصله من إبيار مدينة من بلاد مصر، وكان بارعاً في الفقه وأصوله، وعلم الكلام، وله تصانيف منها شرح البرهان انظر المالكي، ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب،(بيروت دار الكتب العلمية، ط.ت.)، ٢١٣/٢.

وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليبينوا أصل المدرك، لا أنها مدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية، وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن»[٥].

وقد استمرت جهود الجويني على هذا المنوال – حتى وفاته – في تحقيق معنى ملموس للقطع في علم الأصول، فهو وإن أفلح ونجح في لفت الانتباه إلى ضرورة إجراء مسح كلي وشامل لأدلة الأصول، ونصوصه وخطاباته، كي نقطف ثمرة القطع منه، ونترك شوائك الظن والخلاف، فإنه لم ينجح بالتعريف والتنبيه على نظرية المقاصد بمسماها ورسمها، فقد عرّفنا الإمام رحمه الله على الضروريات والتحسينات والكماليات، وهي لب المقاصد وثمرتها، حتى استطاع الشاطبي رحمه الله ٧٩٠هـ اقتناص ذلك، ونيل الشهرة في القول بمقاصد الشريعة الإسلامية.

ويرى القرافي ٦٨٤هـ أن القطع يتحقق في علم الأصول من خلال عملية الاستقراء، والمطالعة الواسعة في الأدلة الجزئية للشريعة، وخصوصاً ما كان عند الصحابة من مساهمات في إنضاج فهم الأحكام والنصوص، وبعد ذلك يتحصل على القطع إذا ألمّ بالقرائن الحالية والسياقات اللفظية، إذ يقول: «قواعد الفقه كلها قطعية، غير أن القطع لا يحصل بمجرد الاستدلال ببعض الظواهر، بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلة، ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة رضوان الله عليهم، واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنة حصل له القطع، غير أن ذلك يتعذر وضعه في كتاب، فوضع في الكتب ما تيسر وضعه، وما ذلك إلا كشجاعة علي وسخاء حاتم»[٦].

ثم ينتقد الذين يقولون بظنية بعض هذه القواعد الأصولية مثل الإجماع، فيرى أن القائل لم يطلع على النصوص الكثيرة الصادرة في حق الإجماع، بل اطلع على «نصوص يسيرة في بعض الكتب، فهو كمن لم ير لحاتم غير حكايات يسيرة في بعض الكتب، فلا يجد في نفسه غير الظن، فيقول: سخاء حاتم مظنون، مع أنه في نفس الأمر مقطوع به عند غيره ممن كمل استقراؤه»[٧].

(٥) القرافي نفائس الأصول ١٢٤٧/٣ وما بعدها، وقد عقب ابن عاشور على رأي الإبياري معتبراً إياه باطلاً، حيث قال إنما «يصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه، لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة» ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٥٨، الحسني، نظرية المقاصد، ص ١٠٥.

(٦) القرافي، نفائس الأصول، ١٤٧/١.

(٧) القرافي، نفائس الأصول، ١٤٨/١.

إلا أننا حقيقةً نرى أن القرافي رحمه الله قد داخل بين قضيتين مهمتين، وهي قواعد أصول الفقه وقواعد أصول الدين، فهو بعد الفقرة السابقة مباشرةً، ينتقل ليقول: «هذه قاعدة جليلة شريفة، ينبغي أن يتفطن لها، فإنها أصل كبير من أصول الإسلام، وهو سر قول العلماء: إن قواعد الدين قطعية، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة في ذلك، ومثال الفريقين كفريقين تواتر عند أحدهما قضية لم تتواتر عند الآخر، فأفتى كل واحد منهما على مدركه من الظن والقطع، وقد تكون الرسالة المحمدية لم تبلغ لبعض الناس، وقد تبلغ بأخبار الآحاد، ولا يقدح ذلك في أنها قد قطع بها في نفس الأمر»[8].

ولا جرم أن القول بقطعية قواعد أصول الدين أمرٌ لا خلاف فيه عند العلماء، بل الخلاف واقع في قول بعض الأصوليين إن قواعد أصول الفقه قطعية.

مما سبق، يتبين لنا، أن القول بقطعية قواعد أصول الفقه واقعٌ في ثلاثة أقوال:

١) القول الأول، يمثله كل من الجويني والشاطبي، وهو أن قواعد أصول الفقه قطعية، باعتبار أنها تعود إلى كليات الشريعة المستقرأة. وقد عبر الجويني عن هذا، بقوله: «والمطلوب القطع، وعلى الجملة لسنا نرتضي التمسك بالتخيلات في مسالك القطعيات، وفي كل أصلٍ من الأصول قاعدة كلية معتبرة، فكل تفصيل رجع إلى الأصل فهو جار على السبيل المطلوب، وكل ما لم نجد مستنداً فيه ومتعلقه تخيل ظن فهو مطرح»[9].

وفي موضع أخر قال: «ذلك فإنا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي، فما قطعنا به أثبتناه، وما غلب على ظننا ترددنا فيه، وألحقناه بالمظنونات»[10].

٢) القول الثاني، يمثله ابن عاشور ١٣٩٣ هـ القائل بأن قواعد أصول الفقه غير قطعية، باعتبار أنها قائمة على مسائل ظنية متفاوتة في الرتبة، وليست كلها قطعية، وإنما القطع متحقق في قواعد أصول الدين فقط. فهو ومن خلال دعوته إلى إقامة أصول فقه قطعية

(٨) القرافي، نفائس الأصول، ١٤٨/١.

(٩) الجويني، البرهان، ٣٩٨/١١.

(١٠) الجويني، البرهان، ٧٥٦/٢.

في علم الأصول، يذهب ليؤكد هذه الحقيقة، فيقول: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارَفة، وأن نُعيد ذوْبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها»[11]، ويرجع السبب في ظنيتها إلى[12]:

تبعيتها لأصول مسالك الاجتهاد عند الأئمة السابقين.

انعدام صلتها بخدمة المقاصد الشرعية.

عدم تمييزها بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية.

٣) القول الثالث، وهو قول مستنبط من كلام الإبياري والقرافي وابن تيمية وغيرهم، القائلين إن القطع قد يتحصل للبعض ممن استقرأ واستطلع الكثير من الأدلة الشرعية، وتعرف على موارد النصوص، وسياقات الألفاظ والدلالات اللغوية. يقول ابن تيمية «..فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، ليس هو وصفاً للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة، أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوي الذهن سريع الإدراك علماً وظناً، فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره، ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا»[13].

وقد ذهب الكثير من المعاصرين إلى تحرير موضع النزاع بين هذه الأقوال، فالأصول عند الترجيح تطلق على[14]:

أ. الكليات المنصوص عليها في الكتاب والسنة، كقوله تعالى. ﴿ولا تكسبُ كلُّ نفسٍ إلا

---

(١١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١١١.

(١٢) الحسني، نظرية المقاصد، ص ١٠١.

(١٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢١١/١٩.

(١٤) قارن مع القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، (الكويت: دار القلم، ط٢، ١٩٨٩) ص٦٨

عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ سورة الأنعام/ (١٦٤)، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[١٥]، وغيرها من النصوص، وهذه الكليات قطعية أو قريبة من القطع.

ب. القوانين التي استنبطها الأصوليون من الكتاب والسنة وغيرها من الأدلة، وهي بعبارة أخرى مناهج وطرق في تحصيل الحكم الشرعي ارتآها السابقون، وهذه القوانين أو المناهج منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، مثل مسائل العام والخاص والاختلاف المشهور بين الحنفية والجمهور فيها، وكذلك خلافاتهم في مباحث التقييد والإطلاق، وغيرها من الخلافات التي تضمنتها كتب الأصول في ثناياها وبطونها.

لذا «فالخلاف في هذه القضية يبدو أنه راجع إلى عدم تحرير محل النزاع فقط، فالقائلون بأن أصول الفقه قطعية، لا تحتمل الظنيات .. يقصدون أصول الأدلة والقواعد الكلية للشريعة، ويعدون ما سوى ذلك من المباحث التفصيلية، والاجتهادات التطبيقية، ليس من علم أصول الفقه، وإن بُحث في علم أصول الفقه وكتبه. وأما القائلون بأن أصول الفقه تشتمل على كثير من الظنيات، فإنما يتكلمون عن علم أصول الفقه، حيث أدرجت فيه كثير من الظنيات، ودليل ظنيتها، كثرة الخلاف فيها، وهو ما سعى الشاطبي إلى إقصائه من أصول الفقه - وقبله الجويني -، وافتتح كتابه بالتأكيد على أن أصول الفقه قطعية لا ظنية»[١٦].

وثمة أمر مهم يوضح أن قواعد أصول الفقه ليست قطعية بإطلاق، إذ لو كان علم الأصول قطعياً، لأنتج فقهاً قطعياً وجازماً، وهذا أمر غير متحقق في الفقه الإسلامي ومذاهبه، لذا فالقول بقطعية أصول الفقه، قول يفتقر إلى الدليل القطعي.

ترجيح للباحث:

مما سبق، يتبين للباحث أن مثار المقاصد قد بدأ من دعوى بعض الأصوليين بأن قواعد الأصول قطعية، ومهما قيل في قطعية هذه القواعد أو ظنيتها، فهذا لا يمنع الصلة

---

(١٥) النيسابوري، الحاكم: المستدرك على الصحيحين، ٢/٦٦، القزويني، سنن ابن ماجه، ٢/٧٨٥، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، سنن البيهقي الكبرى ٦/٦٩، باب لا ضرر ولا ضرار.

(١٦) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ١٧٢.

المباشرة والملازمة بين القطع الأصولي ومقاصد الشريعة. ولم يغفل إسماعيل الحسني قبل بداية تنظيره لنظرية المقاصد عند ابن عاشور عن التنويه بهذه الصلة، فقد قال بلفظه «ويستخلص مما سبق أن أشكال القطع والظن هو الإطار المنهجي، الذي يندرج فيه البحث في المقاصد الشرعية، وفي سياقه العلمي ترتبط نظرية ابن عاشور في المقاصد»[١٧].

المبحث الثاني:

الدافع الأساس للمقاصد هو القطع واليقين

بعدما تعرفنا سابقاً على توجيهات الأصوليين في القول بقطعية علم الأصول، نتجه الان لتحديد الدافع الأساس من قولهم بمقاصد الشريعة الإسلامية. ولعل تحديد الدافع من مهمات هذه الدراسة، مع تأكيد أن القول بالدافع الأساس للمقاصد وهو القطع، لا ينفي وجود دوافع أخرى مثل تحصيل المصلحة ودرء المفسدة، التي قال بها بعض المالكيين[١٨].

أما القول إنّ مقاصد الشريعة خرجت من أحضان المذهب المالكي أو الشافعي، وغيرهما من المذاهب الإسلامية، لا يهم من ناحية البحث عن المصدر والمنهج، قبل التوجه إلى الاسم والمسمى، وهنا يقف الباحث معلقاً على عبارة الدكتور الفاضل أحمد

---

(١٧) الحسني، نظرية المقاصد، ص ١١٢، قارن مع ص ٤٣٩ وقد استغرب الباحث من عدم تنويه الدكتور أحمد الريسوني على هذه الصلة بالزخم الذي قال به الحسني، علماً أن الشاطبي قد أثار هذه القضية قبل ابن عاشور بأكثر من خمسة قرون

(١٨) يمكن القول إنّ أغلب الأصوليين الذين تناولوا مقاصد الشريعة بالتنظير والتفكير، تناولوها من طريقين (الأول) من طريق التحقيق بقطعية قواعد أصول الفقه، وقد مثل هؤلاء الجويني والشاطبي، ثم ابن عاشور. (الثاني) من طريق التحقيق بالمصالح المرسلة، وقد مثل هذا التوجه العز بن عبد السلام والقرافي والطوفي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم لكن هذا لم يمنع من أن أغلبهم قد حاول جاهداً ربط مفهوم المصلحة بمنهج القطع، لكي يتحرى بالدقة مقصد الشريعة، ولعل الغزالي قد مثل هذا النوع تمثيلاً واضحاً. خصوصا إذا عرفنا أنه تناول الكلام عن لب مقاصد الشريعة من خلال باب الاستصلاح، مؤكداً حجية المصلحة القطعية الكلية

الريسوني، القائل والجازم في آن واحد بأن المذهب المالكي هو من: «أكثر المذاهب عناية بمقاصد الشريعة ورعاية لها»[19].

والحقيقة، أن الباحث لم يكن بصدد الرد والتعليق على ما ذهب إليه الدكتور الكريم، لولا حرصه الشديد وتلهفه الدائم لإلصاق مبحث المقاصد بالمذهب المالكي، بعدما اعتبر أن الأدلة التي قال بها المالكية وهي المصالح المرسلة وسد الذرائع وغيرها، هي الكفيلة بإثبات هذا[20]. ثم ذهب إلى أشد من ذلك عندما اعتبر أن المذهب المالكي يُنسب إلى سيدنا عمر بن الخطاب ٢٣هـ رضي الله عنه وليس إلى الإمام مالك بن أنس ١٧٩هـ[21].

وحسبي هنا، أنني لا أريد الرد على نسبة المذهب المالكي هل هي إلى سيدنا عمر أم إلى الإمام مالك ، كما يرى الدكتور، لعدم وجود صلة مباشرة أو نفع علمي يعود على موضوعنا، بل أتوجه مباشرةً إلى دعوى المقاصد ومنهج المذهب المالكي، وهل صحيح أن المقاصد إنتاج مالكي محض؟!.

فالقول بأن المذهب المالكي هو أكثر المذاهب الإسلامية عنايةً بالمقاصد، قول فيه نظر وتأمل - من طرف الباحث على الأقل - ، باعتبار أن القول بالمقاصد ليس محصوراً على مذهب بعينه أو رسمه، ثم إذا أردنا تحديد المذهب - على رأي الدكتور - فقبل أن نحدد المذهب نحدد المنهج الذي اتبعه هذا المذهب أو ذاك في استخلاص القول بمقاصد الشريعة والظفر بها، وهذا أنجع من الناحية العلمية.

فإذا أردنا تتبع مناهج المذاهب الأصولية في تعاملها مع النصوص والأدلة الشرعية، وجدنا أن هناك تفاوتاً واضحاً وتبايناً ساطعاً. فمثلاً إذا توجهنا إلى مدرسة الحنفية التي تمثل مدرسة الفقهاء، وهي من أعرق المدارس الأصولية، وجدنا أنهم قد اهتموا اهتماماً بالغا بمفردات البحث عن العلل الشرعية، وتوسعوا في مباحث القياس والاستحسان، طلباً لتحصيل مقصود الشارع، لكنهم حصروا أنفسهم في الفرعيات والجزئيات الفقهية، وبنوا على ذلك الأصول المعتمدة لديهم.

---

(١٩) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٧٣، قارن مع ص ٣٢٤.

(٢٠) انظر في هذا: الريسوني، المرجع السابق ص (٨٠-٩٦).

(٢١) الريسوني، المرجع السابق ص 79 ما بعدها

فمثلاً أصل دليل الاستحسان، وهو: عدول الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول. ترى أنه مأخوذ من تطبيقاتهم الفقهية مثل: إذا عرف الشاهد الملك معاينة، والمالك سماعاً حل له أن يشهد له استحساناً والقياس لا يجوز، وكذلك قولهم: لا يجوز للشاهد أن يشهد بشيء لم يعاينه، إلا النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضي، فإنه يسعه أن يشهد بهذه الأشياء إذا أخبره بها من يثق به، وهذا استحسان، والقياس لا يجوز، لأن الشهادة مشتقة من المشاهدة، وذلك بالعلم ولم يحصل[٢٢].

لذا، نرى أنهم قد أرادوا تحصيل مقصود الشارع من خلال تطبيقاتهم الفقهية، وتعليلاتهم لمباحث القياس، إذ إنهم من أكثر المذاهب الإسلامية توسعاً في مباحث العلة، إلا أنهم لم يدركوا القول بمقاصد الشريعة كما قال بها غيرهم.

أما المذهب المالكي - الذي عده الريسوني - من أكثر المذاهب الإسلامية عناية بالمقاصد الشرعية، فقوله صحيح إذا ما قارنه بالمذهب الحنفي في هذا الأمر، أما إذا وسعنا النطاق فهنا يأتي الاعتراض. فالمذهب المالكي يعد من المذاهب الكلامية، وقد توسع هذا المذهب في التفسير المصلحي والمآلي للنصوص والأحكام من بين المذاهب الإسلامية، وهذا أمر لا يخالف فيه أحد.

وقد ساعدهم هذا التفسير في تحصيل طرفٍ أو جزءٍ من مقاصد الشريعة وليس كلها، وأقصد بكلها، أنه لم ترتسم لديهم الصورة الكلية، والمنظومة العامة للقول بالمقاصد الشرعية، بناءً على تفسيرهم المصلحي والمآلي فقط، فقد سبق الشاطبي ٧٩٠هـ رحمه الله هذا التفسير بقرون عديدة، فهل اعتمد الشاطبي فقط هذا التفسير في رسم الصورة الكلية للمقاصد ؟، علماً أن فحول العلماء المالكيين قد قالوا بالمصالح وسد الذرائع، وكونوا لنا ثروة كبيرة من النظريات العلمية على هذا الأساس، كابن رشد الحفيد ٥٩٥هـ والقرافي ٦٨٤هـ.

فمثلاً يرى المالكية بناءً على قاعدتهم المشهورة «سد الذرائع» في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ

(٢٢) فتح القدير ٧/٣٩٥، بداية المبتدي ٧/٣٨٩، نقلاً عن (أصول الفقه للزلمي، ص ١١)

يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ سورة المائدة/(٣٣).

إيكال أمر عقوبة الحرابة إلى الإمام، ويتخير الإمام بناءً على دليل سد الذريعة العقوبة المناسبة لإغلاقها، فقد رأى الإمام مالك أن «الإمام مخير في الحكم على المحاربين، يحكم عليهم بأي الأحكام التي أوجبها الله تعالى من القتل والصلب، أو القطع أو النفي بظاهر الآية»[٢٣].

فهذا المنهج فيه ارتباط بمقصد الشريعة الكلي في حفظ الأنفس والأموال والأعراض، وغيرها من الضروريات الشرعية، ويتكفل الإمام بحسم مادة الشر بعقوبة مناسبة رادعة. لكن يبقى هذا ضمن دائرة «الظن الغالب» عند الإمام في قطع باب الجريمة والزجر عنها، وعلى هذا تفاوتت عبارات العلماء في منع باب جريمة الحرابة، فهل يكتفى بالقطع العضوي للمجرم بما يناسب طبيعة الجريمة تحرياً للعدل، أم يُنظر إلى أثر ذلك على المجني عليه، ثم نختار العقوبة المناسبة، أقوال عديدة للفقهاء، والذي يريده الباحث هنا تحرير القطع من عباراتهم وتحديده، وعلى حد عبارة الغزالي، نقول: «والظنون تختلف بأحوال المجتهدين، حتى إن شيئاً واحداً يحرّك ظن مجتهد، وهو بعينه لا يحرّك ظن الآخر، ولم يكن له في الجدال معيار يرجع إليه المتنازعان»[٢٤].

وإن كان المالكية قد تشددوا أكثر من غيرهم في تحري مواطن المصلحة، وسد مواقع المفسدة، يبقى تحريهم وتشددهم واقعا مقاماً. «المظنة مُقام المئنة»[٢٥]، أي مقام حقيقة الشيء المظنون، وليس المقطوع.

أما المنهج الذي حاول رسم الصورة الكلية والفعلية للمقاصد الشرعية – فهو في نظر الباحث – منهج الشافعية المتكلمين، لاعتبار واحد وهو: منهجهم الرائد في تحقيق القول بالقطع الأصولي، فقد استكملت لهم النظرة الصائبة في تخريج قواعد علم أصول الفقه

---

(٢٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٦/١٥١.

(٢٤) الغزالي، معيار العلم، ص ١٢٧.

(٢٥) الدريني، محمد فتحي: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٤)، ١/٤٣٨. والمَئِنَّةُ: العلامة، على وزن مَفْعِلة، انظر ابن منظور، لسان العرب ١٣/٣٩٦.

على القطع، بل وجزئياته، ولعل الجويني ٤٧٨هـ قد ذهب مبالغاً عندما اعتبر أن «الشريعة تحتوي على مائة ألف مسألة، وأكثر مستندها القطع»[٢٦].

لكن يمكن أن يعتذر إليه في أنه أراد طلب حقيقة القطع الأصولي وتحريه، ليس فقط في علم الأصول، بل أيضاً في جميع العلوم الإسلامية؛ لهذا، فقد طبق هذا المنهج الأصولي المبتكر في علم السياسة الشرعية، ولعل كتابه الموسوم بـ «غياث الأمم في التياث الظلم»، يمثل لنا خير صورة عن هذا المنهج.

فقد ابتدأ الجويني الحديث عن القطع وتحريه في علم الأصول، من خلال كتابه البرهان، حتى وصل إلى الحديث عن لب مقاصد الشريعة الإسلامية، - من خلال تقسيم الكليات إلى ثلاث مراتب - وهو في سياق الإشارة إلى «تقاسيم العلل والأصول»، إذ يقول: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام[٢٧]:

أحدها: وقصد به الضروريات الشرعية، وهي «ما يعقل معناه، وهو أصل المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه»، وقد مثل له بالقصاص، «وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها، فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص، تصرف فيه وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه، وهو الذي يسهل تعليل أصله».

الثاني وهي أقل رتبة من الأول، وهي ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، «وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن، مع القصور عن تملكها، فهذه حاجة ظاهرة، غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة».

الثالث: وأراد به التحسينيات أو الكماليات من حاجات البشر، وهي على لفظه» ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها، وقد مثل على هذا بالطهارات والتنظيف.

(٢٦) الجويني، البرهان ٢/٧٥٠.

(٢٧) الجويني، البرهان ٢/٦٠٢-٦٠٤ بتصرف.

الرابع. وهو أقل رتبة من الثالث، وينحصر في المندوبات، «وهو ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداء».

وبيان ذلك بالمثال أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق، وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده، وكمقابلته ملكه بملكه.

الخامس: وهو قليل الوجود، وهو «من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جداً، ومثال هذا عدد الصلوات والركعات وغيرها من العبادات المحضة، التي تتقيد بالمحددات العقلية.

وإذا عرفنا هذا عن إمام الحرمين، وهو أنه قام بعدما حاول القول بقطعية أصول الفقه، بتقسيم المصالح والعلل الصادرة عن القياس، إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهي لب مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد ساعده في هذا، التحري الدائم للنصوص والأحكام التي بمجموعها تفيد هذا التقسيم.

وقد قادت هذه النظرة الجويني إلى تقديمه الكلية القطعية على القياس الجلي الذي يفيد القطع، وذلك نظراً لأنها مستقرأة من جملة نصوص قطعية، خلافاً للقياس الجلي الجزئي وإن كان قطعياً، يقول: «إنّ القياس الجزئي فيه، وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية، وبيان ذلك بالمثال: أن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل، على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية، ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب»[٢٨].

ولعل الشاطبي قد استفاد من هذا التقسيم الأصولي، وسنتعرض له لاحقاً.

وقد أقر الريسوني في موضع سابق، بأن الجويني هو صاحب الفضل في التقسيم

(٢٨) الجويني، البرهان ٢/٦٠٤.

الثلاثي لمقاصد الشارع، إذ يقول: «والذي أريد أن أخلص إليه من هذا. هو أن إمام الحرمين رحمه الله، هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع، الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهو التقسيم الذي أصبح من أسس الكلام في المقاصد»[٢٩].

ثم جاء من بعده تلميذه الغزالي ٥٠٥هـ، فمارس هذا المنهج - وإن لم يصرح به كثيراً كشيخه - فطور نظرية التقسيمات الثلاثة التي قال بها شيخه[٣٠].

وحصرها في الضرورات والحاجيات والتحسينات، فهو عندما يتكلم عن المصالح المعتبرة والملغاة، في باب المصالح المقصودة، يذهب إلى تقييم هذه التقسيمات التي قال بها شيخه الجويني، في باب العلل والأصول، إذ يرى في هذا[٣١]:

«أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها، تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات». ثم يبدأ بالتعريف بالمصلحة الضرورية، فيقول. «.. نعني بالمصلحة. المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة».

ينتقل إلى بيان النوع الأول من المصلحة المعتبرة، وهي الضروريات، ضارباً لها الأمثال الفقهية:

---

(٢٩) انظر في هذا: الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٥١.

(٣٠) ينقل أحمد الريسوني عن عجيل النشمي أنه يقول «إنّ البحث في المقاصد بدأ على يد الغزالي في شفاء الغليل». انظر عجيل النشمي **مقدمات في علم أصول الفقه**، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد ٢، ١٩٨٤م، (نقلاً عن نظرية المقاصد، ص ٣٤٠) وعلى صحة هذا النقل، فإن القول بها قال به الدكتور عجيل النشمي لا يستقيم، وحسبنا في هذا، أن كل كتابات الغزالي الأصولية «المنخول، شفاء الغليل، المستصفى» هي ترجمات واضحة لما كتبه شيخه الجويني، ثم إنّ القول بالمقاصد قد بدأ فعلياً على يد الجويني، كما رأينا سابقاً.

(٣١) انظر في هذا الصدد، الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بتصرف ٢/٤١٦.

«وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، ... ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتال والزنا والسرقة...».

ثم ما يلبث أن يرى بكلية المصلحة القطعية، المقدمة على النصوص الجزئية، وإن كانت قطعية، فيقول: «ومثاله أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين، فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً...»[٣٢].

إذاً نظر الغزالي إلى المصلحة الشرعية من واقع اعتبارات ثلاثة: «ضرورة» و«قطعية» «وكلية»، وهذه الاعتبارات هي التي ساقته للقول بهذا المثال[٣٣].

---

(٣٢) الغزالي، المستصفى، ٤١٦/١ وما بعدها.

(٣٣) وقد ذهب الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله، إلى القول بأن المذهب الشافعي قام «بإنكار نظريتي الاستحسان والمصالح المرسلة، بحجة أن الشريعة الإسلامية قد تكفلت ببيان كل ما يحتاج الإنسان إلى معرفته من الأحكام، إما بالنص الصريح، أو بالإشارة» وهذا القول بحق المذهب الشافعي لا يستقيم، خصوصاً إذا عينا وأهملنا جانب القطع من كلام الأصوليين الشافعيين تجاه المصلحة وغيرها من الأدلة، فإن رفض الشافعية للمصلحة والاستحسان، جاء من باب الظن وعدم القطع، لذا رفض الشافعي دليل الاستحسان، ظناً منه أنه قائم على غير القطع، وقد اعتبر الغزالي أحد تعريفات الاستحسان هوساً، فقال: «قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره، وهذا هوس، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق»، الغزالي، المستصفى ٤١٣/١. لذا، ترى أن تقدمهم للاستحسان والمصلحة كان من باب الظن الملازم لهما، في المقابل عدّ الجويني والغزالي وابن عبد السلام وغيرهم المصلحة دليلاً، إذا تحصل بها مقصود الشريعة وهو القطع. ولعل كلام الغزالي في أعلى الصفحة يجلي هذا الأمر وضوحاً. انظر: مصطفى الزرقا: **المدخل الفقهي العام**، (دمشق: دار الفكر، ط٩، ١٩٦٧)، ١١٥/١. ولمزيد من التأكد في هذا الأمر، انظر استعراض مصطفى زيد للمصلحة عند الشافعية، زيد، مصطفى: **المصلحة في التشريع الإسلامي، ونجم الدين الطوفي**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٦٤)، ص (٣٨-٤٥)، علي حسب الله، أصول التشريع، ص ١٨٢ وما بعدها.

ثم يتناول الرتبة الثانية، وهي الحاجيات، فيرى فيها:

ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، فالنكاح في حال الصغر، لا يرهق إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصلاح المعيشة باشتباك العشائر، والتظاهر بالإصهار، وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها

وبعدما ينتهي منها، يتعرض إلى النوع الثالث من المصالح، وهي التحسينات؛ فيقول فيها. «ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير، للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات. .»[34].

بعد هذا السرد المنقول عن كلام الغزالي، نرى أنه تابع شيخه الجويني في هذه التقسيمات الثلاثة. وإن كان الغزالي قد خالف شيخه من مكان المبحث أو الباب الأصولي الذي تناولها فيه.

فقد تناولها من باب المصالح المرسلة، في حين تكلم الجويني فيها من باب العلل والأصول. أي مبحث القياس، ولكن لا ضير في هذا، ما دام أن كلاً منهما قد خط لنفسه تحديد هذه الأصول، على أساس القطع المستقرأ من نصوص الشرع، وأدلته.

الرازي ٦٠٦هـ الرازي ٦٠٦هـ الرازي ٦٠٦هـ الرازي ٦٠٦هـ

ثم جاء من بعدهما الامدي ٦٣١هـ متتبعاً بقوله: «فإن المطلوب في الأصول القطع واليقين بخلاف الفروع، فإن المطلوب فيها الظن وهو حاصل من التقليد فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الأصول»[35]. ثم ابن عبد السلام ٦٦٠هـ إذ سار على مسارهم في تقسيم مصالح الدنيا، فقسمها إلى الضرورات، والحاجات، والتتمات والتكملات[36].

بعد هذا كله، جاء الشاطبي المالكي٧٩٠ هـ في أواخر القرن الثامن الهجري، منظرا ومرتباً للمقاصد الشرعية التي حفل بها كتابه الموافقات.

---

(٣٤) الغزالي، المرجع السابق، ٤١٦/١ وما بعدها.

(٣٥) الامدي، الأحكام، ٢٣٤/٤.

(٣٦) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام ٢٣٨/٢ وما بعدها.

إذ يرى في كتابه الاعتصام أن الهدف من أصول الفقه بعد استقراء كليات الأدلة، أن «تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهلة الملتمس»[٣٧].

ثم أكد في بداية موافقاته على معنى القطع الأصولي بحق المقاصد، إذ يقول «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[٣٨].

ويعلل الشاطبي هذه المقولة، وهي بحد ذاتها مقولة الجويني رحمه الله، - وخصوصاً عندما يشير إلى الضروريات وأخواتها - لكن مع اختلاف في الكلمات والعبارات، إذ يعلل ذلك بأن بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه.

أحدها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية. والثاني. إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً.

ثم يقول «ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه. والثاني أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة، لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة، وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها»[٣٩].

وما يؤيد لنا دعوتنا هذه، أن الشاطبي استفتح كتابه سابق الذكر بالمقدمات الثلاث عشرة، وفي أول هذه المقدمات، قال ما نصه. المقدمة الأولى: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي»[٤٠].

(٣٧) الشاطبي، **الاعتصام**، (بيروت: دار المعرفة للنشر، ١٩٨٢)، ٣٨/١.

(٣٨) الشاطبي، الموافقات، المقدمة الأولى، ١٩/١.

(٣٩) الشاطبي، الموافقات، انظر ١٩/١ وما بعدها.

(٤٠) الشاطبي، الموافقات، ١٩/١ وما بعدها.

وفي هذا الأمر جزم قاطع على أن دافع القطع هو المحفز الأول والأساس في القول بمقاصد الشريعة، فقد ثبت سابقاً أن الجويني قد اعتمد هذا في تحريه للضروريات الشرعية[41]، لكنه لم يستطع استكمال الصورة الكلية، حتى يرسم منظومة المقاصد الكلية

ثم جاء من بعده الغزالي فحاول جاهداً كشيخه، لكنه لم تتثبت له الصورة كلياً، ثم جاء من بعدهما الشاطبي مستفيداً من تجربتهما وخبرتهما، فأسس القول بالمقاصد.لذا يلحظ على الشاطبي رحمه الله أنه ما اعتمد على محققي المالكية بقدر ما اعتمد على محققي الشافعية[42]، وإن كان قد استفاد من تقسيمات القرافي والعز بن عبد السلام للمصلحة الشرعية وسد الذرائع.

وقد جاء العلامة التونسي محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦ ١٣٩٣هـ)، مؤكداً التوجه نفسه الدي قال به كل من الجويني ثم الشاطبي، من خلال كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، فقد نوّه إلى أن «أعظم ما يهم المتفقهين إيجاد ثلةٍ من المقاصد القطعية، ليجعلوها أصلاً يصار إليه في الفقه والجدل»[43].

وثمة أمر آخر عقلي نراه هنا، وهو أن القطع الأصولي هو الضابط الكلي لكل من المصلحة وسد الذرائع، وغيرها من الأدلة المختلف فيها أو المتفق عليها. فإذا كان بعض الأصوليين قد رفض اعتبار المصلحة وسد الذرائع لاعتبار الظنية، فلا يتصور رفضهما للقطع المبني على أصول صحيحة؛ لذا فمفهوم القطع أوسع وأشمل من مفهوم المصلحة وسد الذرائع. وبموجب ذلك فإننا نصف المصلحة بأنها قطعية، ولا يمكن أن نصف القطع بأنه مصلحة، وهكذا في باقي الأدلة المتفق عليها، أو المختلف فيها.

(٤١) وليس هذا الامر الوحيد الذي يأخذه الشاطبي من الجويني، فقد ذكر الريسوني في موضع استفادة الشاطبي من الأصوليين، أنه أخذ عن الجويني قوله إن الأحكام تختلف بحسب الكلية والجزئية، فقد يكون الفعل مباحا بالجزء، لكنه واجب أو مندوب بالكل، وغيرها من الأمور والمسائل، انظر. الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣١٩

(٤٢) وقد أثبت أحمد الريسوني نفسه أن أكثر مصادر الشاطبي على الترتيب وهم : «الغزالي، ثم الرازي ثم الجويني، ثم القرافي فالعز بن عبد السلام ». وكلهم شافعية ما عدا القرافي ٦٨٤هـ، انظر الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣١٩، وفي المقابل كان اعتماد ابن عاشور المالكي على العز بن عبد السلام واصفا إياه بأنه «قد حاول غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية». ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١١٢.

(٤٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٥٧، ثم قابل مع الحسني، نظرية المقاصد لابن عاشور، ص ٩٨

وفي مثل هذا السياق، رفض بعض الأصوليين مسلك المناسب بوصفه مسلكاً للقياس، لأنه غير معلوم، وقائم على الظن، ومن هذا الباب، رفض ابن حزم كلاً من المناسب والمصلحة بوصفه دليلاً شرعياً، باعتبار الظن المتوافر فيهما، وأن تحقق القطع فيهما مفقود.

وإذا أردنا أن نمثل لهذا بمثال، ما أورده البخاري في صحيحه في حادثة الأعرابي الذي جامع أهله في شهر رمضان، إذ جاء في نص الحديث: «..أن أبا هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل، فقال. يا رسول الله هلكت، قال: ما لك؟ قال وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال. فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟، قال: لا، فقال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟، قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ فبينا نحن على ذلك، أتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، والعرق المكتل، قال: أين السائل؟، فقال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟! فوالله ما بين لابتيها، يريد الحرتين، أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال أطعمه أهلك»[44].

بناءً على هذا الحديث، أفتى الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى الليثي ٢٣٤هـ[45] بصوم شهرين متتابعين للأمير عبد الرحمن بن الحكم ٢٣٨هـ[46] الذي جامع في شهر رمضان، فترك الفتوى بإعتاق الرقبة، والتي هي مقدمة على الصوم، وأخذ بغلبة الظن. أي أقام فتواه من خلال إعمال دليل سد الذريعة تجاه هذا الحاكم.

لكن الكثير من العلماء انتقد هذه الفتوى: لأنها قائمة على تحصيل مصلحة ظنية، ولم يراعَ فيها الجانب المقصدي من التشريع، ولم تضبط بضابط القطع.

---

(٤٤) صحيح البخاري، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، ٦٨٤/٢، أيضاً ٢٠٥٣/٥، ٢٢٨١/٥، وفي صحيح مسلم، في باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، ٧٨١/٢.

(٤٥) يحيى بن يحيى بن أبي عيسى الليثي، أبو محمد ١٥٢ - ٢٣٤هـ، عالم الأندلس في عصره، سمع الموطأ من مالك، وعاد إلى الأندلس فنشر فيها مذهب مالك، وعلا شأنه عند السلطان. الزركلي، الأعلام ١٧٦/٨.

(٤٦) عبد الرحمن بن الحكم الأموي، رابع ملوك بني أمية في الأندلس ١٧٦ - ٢٣٨هـ، ولد بطليطلة، وبويع سنة ٢٠٦هـ، وهو أول من أظهر مظاهر الزينة وترتيب الخدمة في بلاد الأندلس. الزركلي، الأعلام ٣٠٥/٣.

يقول الغزالي ناقداً لهذه الفتوى «قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار [illegible] اتساع ماله، قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته. فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فهذا قول باطل، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال»[47].

ننظر في هذه الفتوى فنراها قائمة على تحري المصلحة، وما دام أن المصلحة هنا مظنونة، ولم تنضبط بميزان المقاصد الذي قال به العلماء فلا مكان لاعتبارها.

فالمقاصد الشرعية هي التي تضبط المصلحة. والقطع الأصولي هو الذي يضبط المقاصد الشرعية وغيرها. إذاً، القطع الأصولي هو الضابط للمصلحة الشرعية وغيرها من الأدلة. وإذا أردنا أن نمثل لها بمعيار القياس المنطقي، فنقول:

المقصد يضبط المصلحة، والقطع يضبط المقصد، إذاً، ← = القطع يضبط المصلحة. وقد استقرينا مجمل الأحكام الشرعية، فوجدنا بالتحقيق أنه إذا تحقق القطع تحققت المصلحة تلقائياً، وإذا غاب القطع، غابت المصلحة القطعية، مع ظهور لمصالح وهمية ظنية، لاعتبار أن المصالح والمفاسد متلازمة.

وهذا ما عبر عنه ابن عبد السلام ٦٦٠هـ في بداية قواعده المحكمة في المصالح، حيث قال «الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين، ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون... وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها مظنون غير مقطوع به، فإن عمال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة، وإنما يعملون بناء على حسن الظنون...»[48].

لذا فالبحث عن المصلحة دونما تحري قطعها في علم الأصول، هو بحث عن مصالح وهمية ظنية ليس لها متعلق بتاتاً بمقصدها الشرعي.

---

٤٧ الغزالي، المستصفى ٤١٥/١.

٤٨ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٥/١. ثم انظر في هذا السياق تأكيده هذا المعنى في الكثير من المواقع في كتابه أنف الذكر، ١٤٩/١، ٢٠٦/٢، ٢٢٥/٢، ٢٣٠.

وقد أجاد الغزالي في ذكر مثال يوضح طبيعة هذه العلاقة، فقال في مثال التترس. «..فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين. وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورة قطعية كلية وليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم، إذ لا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة فينا غنية عن القلعة، فنعدل عنها إذا لم نقطع بظفرنا بها. لأنها ليست قطعية بل ظنية، .. فإذا تترس الكفار بالمسلمين، فلا نقطع بتسلطهم على استئصال الإسلام لو لم يقصد الترس، بل يدرك ذلك بغلبة الظن...ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كلياً، وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه... فإذاً غاية الأمر في مسألة الترس: أن يقطع باستئصال أهل الإسلام، فما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداءً للمسلمين، ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى؟ . ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام[٤٩] الكفار، أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل»[٥٠].

ترى أن اعتماد هذه المصلحة «القطعية»، وإذا أردنا أن نجاري الخصم قلنا: إنها قريبة من القطع، تقبلها العلماء والمحققون، لاعتبار أن تحققها موافق للقطع الأصولي، ولو كانت ظنية أو وهمية لما قبلها العلماء، فلو قطعنا أن العدو قد تترس ببعض المسلمين بغية أخذ الفدية أو استبدال أسرى لهم عندنا، لما جاز لنا قتل مسلم معصوم الدم، لكننا لما تيقنا وقطعنا أن مراد العدو الإسراف في القتل، واستئصال شوكة الإسلام وأهله، جزمنا وقطعنا بضرورة قتل المسلمين المتترس بهم، «لأنا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل».

(٤٩) معنى الاصْطِلامُ: الاسْتئصالُ، واصْطُلم القوم: أبيدوا. ابن منظور، لسان العرب ١٢/ ٣٤٠.

(٥٠) الغزالي، المستصفى ٢/ ٤٢٠.

ولا أقصد هنا بالقطع الأصولي النص الشرعي فقط، بل القطع الأصولي يمثل كلية شرعية يقينية تشمل جميع المصالح المعتبرة في ديننا. يقول الشاطبي ٧٩٠هـ في تحديدها بأنها «..كلية أبدية وضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق حسبما بين ذلك الاستقراء، وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً، فذلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهي العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة»[51]

ولتجلية الأمر وضوحاً، نرى أن الشاطبي قد تابع الجويني والغزالي في رسم الصورة الأولى للمقاصد، فقد دعا في النوع الأول من المقاصد - أي قصد الشارع في وضع الشريعة - إلى أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام[52]:

أحدها: أن تكون ضرورية، فأما الضرورية فمعناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وقد ضرب مثالاً على ذلك بأصول العبادات، ..«ومجموع الضروريات خمسة وهي: حفظ الدين والنفس ...، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة..»[53]

الثاني: وهي الحاجيات، ومعناها: «أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة. وقد ضرب لها الأمثال. ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر. أما العادات: كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات.

الثالث: التحسينات ومعناها: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق».

وذكر جملة من الأمثلة، ترد في العبادات: كإزالة النجاسة وبالجملة الطهارات كلها،

---

(٥١) الشاطبي، الموافقات ٢/٢٢٧.

(٥٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/٧ وما بعدها

(٥٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/٨، نلحظ هنا من قوله «قالوا إنها مراعاة في كل ملة» أنه قد أخذها من الغزالي عندما قال: «وتحريم تفويت هذه الأصول... والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع». المستصفى، ١/٤١٦.

وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات وأشباه ذلك[54].

فإذا ثبت لنا هذا، يغلب على ظننا أن القول بمقاصد الشريعة لا يخص المذهب المالكي كما يرى الريسوني، بل يخص منهج القطع الأصولي الذي نادى به الجويني رحمه الله ومن جاء بعده كالغزالي والشاطبي، ولاحقاً ابن عاشور.

المبحث الثالث:

مسألة حصر الضروريات الخمس

نصل الآن إلى لب السؤال الذي افترضناه في بداية الفصل، وهو هل مقاصد الشريعة التي تفيد القطع واليقين عند علماء الأصول، تقبل الحذف والإضافة، وبعبارة أخرى، هل يمكن إضافة مقصد سادس جديد قطعي، أو حذف مقصد قطعي من هذه المقاصد؟.

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من وقفات مهمة تعين في تحديد مدار الإجابة.

١) الضروريات الخمس شرعية وإنسانية في آن واحد.

ثبت عند علماء الأصول على مدار التاريخ التشريعي أن الضروريات هي الخمس المعروفة، «الدين، النفس، العقل، النسل، المال»، وكل ما يعيق أي ضروري من هذه الضروريات يعد مفسدة، وتجب إزالته، فالصلاة ملازمة للدين، فإذا أعيقت الصلاة وجب منع عائقها، وهكذا، وأقاموا على هذا قاعدتهم المشهورة: «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب».

وقد أكد العلماء هذه الضروريات بعد أن استقرؤوا واقعهم والظروف المحيطة بهم، ونظروا في تصاريف أحوال الغابرين والسابقين من الأمم الأخرى، فأكدوا هذه الضروريات وأثبتوها.

وما زالت نظرة العلم اليوم تؤكد صحة هذه الحقيقة العلمية في حق الضروريات

(٥٤) الشاطبي، الموافقات، ٢/١٠.

الأصولية، وبعبارة أخرى - في إجابة عن الشق الثاني من السؤال - فإن حذف أي ضرورة من هذه الضروريات الخمس لا يصح، نظراً لإقرار الشارع لهذه الضروريات نصاً واستقراءً من نصوصه أولاً، ثم موافقة الواقع والظروف الحياتية لها قطعاً.

ويجدر التنبيه في هذا المقام إلى أن هذه الضروريات الشرعية لا تنحصر في فئة المؤمنين أو الموحدين، فقط بل هي ضرورات شرعية وإنسانية في ان واحد، فالدين والنفس والنسل والمال والعقل محترمة ومعتبرة عند عموم البشر.

يقول الغزالي ٥٠٥هـ «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق..»[55].

لذا فمال هذه الضروريات يتوسع ولا ينقبض بدائرة المؤمنين، ومن ثمَ يشترك عموم البشر والخلق في الحفاظ عليها وتقديمها على غيرها.

٢) حالات الانفراد والاجتماع للضروريات الخمس:

هناك حالتان للضروريات الخمس، وهي حالة الانفراد، وحالة الاجتماع. والذي يبدو للباحث أن حالة الاجتماع تقدم على حالة الانفراد، نظراً لأن مقدار القطع في حالة الاجتماع أكبر وأوفر منه في حالة الانفراد.

ففي حالة الانفراد، ونعني بذلك أن تأتي هذه الضروريات منفردة وليست مجتمعة في حادثة معينة أو واقعة محددة، فعند ذلك لا بد من إجراء ترتيب أولي بين مراتب هذه الضروريات، وأن نعلم أنها ليست كلها في منزلة أو مرتبة واحدة، بل تتفاوت فيما بينها

فمثلاً إذا تعارض ضروري الدين مع ضروري النفس، قدم الأول، فلا يصح للمكلف أن يتخلف عن الجهاد وهو متعلق بالدين، بحجة المحافظة على ضروري النفس، ولا يجوز كذلك للمكلف أن يحافظ على العقل في سبيل ضياع ضرورية النفس، فلا يشرب الخمر بحجة أن عقله سيذهب وهو في حالة الهلاك الأخير، وهكذا دواليك[56].

---

(٥٥) الغزالي، المستصفى، ٤١٦/١ وما بعدها.

(٥٦) يجدر التنبيه هنا، إلى أن الأصوليين اختلفوا في ترتيب هذه المقاصد القطعية، فمنهم من قدم العقل على النسل، ومنهم من قدم النسل على العقل، إلا أنهم جميعاً قالوا بهذه الخمس. انظر واقع ذلك في الجويني، البرهان ٧٥٠/٢، الغزالي، المستصفى ٤١٦/١ وما بعدها، الآمدي، الأحكام ٣٠٠/٢ وما بعدها

أما في حالة الاجتماع، وهو أن تجتمع هذه الضروريات في أمر معين محدد، فيؤخذ هذا الأمر بعين الاعتبار والحزم، ويكون حكمه القطع إما إيجاباً وإمّا سلباً نظراً لنظرة الشارع له، ويمثل قطعاً يقينياً يقدم على حالة الانفراد، لأنه في هذه الحالة لا يخص الفرد المكلف بقدر ما يخص الجماعة والأمة المسلمة.

مثال ذلك المشروع الصهيوني الذي ترعاه القوى الاستعمارية الكبرى، والذي يمثل لنا - بوصفنا مسلمين - هاجساً كبيراً وخطراً محدقاً، فإنه إذا تحقق فسيقضي على هذه الضروريات القطعية كلها، إذ يمثل اعتداءً صارخاً على كل ضروري من هذه الضروريات.

فمثلاً في ضروري (الدين)، ثبت لنا بالاستقراء التام والقاطع أنه يعمل على القضاء على المرتكزات العقائدية للمسلمين، ويعمل جاهداً على تدمير المقدسات الإسلامية في القدس الشريف، ويمنع المسلمين من مزاولة عباداتهم الشرعية وغيرها من الأمور.

وفي ضروري (النفس)، ثبت لنا بالاستقراء والعيان الاعتداءات الصارخة التي يمثلها هذا المشروع الحاقد على المسلمين في فلسطين ولبنان، والمجازر التي اقترفها في حق المسلمين العزل، وهي كثيرة لا تحصى، وهي تؤكد اعتداءه على ضروري النفس

أما ضروري (العقل)، فبدأ انتهاكه منذ بدء العدو في ترويج المخدرات والأفيون في صفوف شباب المسلمين، لصرفهم عن واجباتهم، وتعطيل المراكز التعليمية للمسلمين التي تقع تحت سلطته، والقيام باغتيال الكثير من علماء الإسلام المتخصصين، وغيرها من الأحداث المهمة التي تبين اعتداءه على ضروري العقل.

وإذا نظرنا إلى اعتدائه على ضروري (النسل)، وجدناه قد أبدع وتفنن من خلال التعرض للمسلمات في ديار المسلمين، ثم الترويج بفتياته المومسات في البلاد الإسلامية، لنشر الإباحية والفاحشة في صفوف المسلمين والمسلمات، بغية نشر مرض الأيدز القاتل، والوقائع في هذا تصل إلى حد التواتر اليقيني.

ثم إذا نظرنا إلى اعتدائه على ضروري (المال)، وجدناه منذ احتل أرض فلسطين وبعض المناطق العربية المجاورة، يسعى إلى مصادرة الأراضي الإسلامية والأموال

المنقولة وغير المنقولة بحجج واهية، فضلاً عن تلاعبه في عملات بعض الدول الإسلامية، مما أدى إلى خسارتها لنصف القيمة، وغيرها من الأحداث والوقائع الكثيرة.

فمواجهة هذا المشروع يُعد واجباً شرعياً، نظراً لتحقق القطع اليقيني في خطره على هذه الضروريات الخمس، ويقدّم على أية حالة فردية فيها مساس واضح بأي ضروري.

٣) ضوابط المقاصد من خلال الجانب الشرعي والواقعي

يمكن ملاحظة أهم الضوابط في تحديد المقاصد، التي أشار إليها ابن عاشور[٥٧]

١) الثبوت، أي أن تكون المعاني مجزوماً بتحققها، أو قريبة من التحقق والثبوت.

٢) الظهور، وهو أن لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى المراد، ولا يلتبس على أحد منهم مراده، مثل حفظ النسب وهو المقصود الأصلي من مشروعية النكاح، فهذا، معنى ظاهر لا يشك فيه أحد، خلافاً لزواج المتعة أو المخادنة، التي فيها خروج عن هذا المقصد.

٣) الانضباط، وهو أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه، ولا يقصر عنه، مثل حفظ العقل، وهو القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات غير العقلاء حين شربه للمسكر، فشرع الضرب حداً عند الإسكار.

٤) الاطراد، أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف الزمان والمكان، أو تبدل الأحوال والأقطار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة، المسماة بالكفاءة، وهي شرط لزوم في النكاح.

وإذا أردنا أن نحدد دائرة ضوابط مقاصد الشريعة ونختصرها، نقول إن هناك طريقة استخدمها العلماء في تحري المقاصد والقول بالضروريات الخمس، وهذه الطريقة تبرز من خلال جانبين متلازمين، هما:

١) الجانب الشرعي، وأقصد تحري القطع – من خلال أي وسيلة علمية كاشفة عن مقصد

---

(٥٧) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٧١.

الشارع، ولتكن مثلاً الاستقراء التام[58] الذي قال به العلماء من خلال معاينة جميع جزئيات الشريعة وفرعياتها، وكذلك من خلال النظر المحقق في القواعد والأصول الفقهية، فثبت لديهم أن الشرع أكد قطعية هذه الضروريات، فأصبحت قواطع شرعية.

---

(58) مسلك الاستقراء من أبرز مسالك الكشف عن المقاصد عند الأصوليين. قُسم إلى تام قطعي، وإلى ناقص ظني، من أجل الاحتجاج بالمقصد القطعي. فيعرف الأصوليون الاستقراء بأنه: عبارة عن تصفح أمور جزئية، لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات. وقد مثل الاستقراء أحد الاستدلالات غير المباشرة، التي اعتمدها المسلمون في تحصيل بعض العلوم، وتأطير بعض القواعد المهمة في بعض العلوم الشرعية، كعلم الفقه والنحو والصرف والعروض. فمثلاً، قام المسلمون بإحصاء جميع أنواع المياه، ثم ضبطوا أحكامها الشرعية، ثم انتقل هذا الاستدلال إلى العلوم التطبيقية، كالكيمياء والفيزياء والأحياء وغيرها، من خلال التجارب العلمية، وإثبات العلل الصحيحة. والحديث عن الاستقراء والعلوم حديث طويل، ما يهمنا منه هو علاقاته بتحقيق القطع في كليات مقاصد الشريعة فقط. وتمر عملية الاستقراء عادة بعدة خطوات، (الأولى) مرحلة التجربة والملاحظة، (الثانية) مرحلة الفروض العلمية، (وثالثاً) مرحلة تحقيق الفروض أو ترجيحها بالأدلة. ويرى العلماء أن الاستقراء ينقسم إلى:

١) **الاستقراء التام**، وهو الذي يشمل جميع الجزئيات المطلوبة في البحث، من خلال النظر والدراسة العلمية، كمعرفتنا بأوقاتنا الزمانية نظراً لثبوت الاستقراء على نظام الكون الحالي، ولذا اعتبرنا أن الاستقراء هنا مفيد للعلم القطعي اليقيني ما دام أن المعطيات كلها مستقرأة، وتفيد هذا. أما إذا لم يشمل الاستقراء كل معطياته وجزئياته، فإنه يفيد الظن، يقول الغزالي: «إن قصور الاستقراء عن الكمال، أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين».

٢) **الاستقراء الناقص**، وهو الذي تدرس فيه بعض جزئيات، الشيء الواحد المراد للبحث، وبناءً على ذلك يتم إصدار الاحكام الظنية الغالبة على رأي الباحث من هذا الاستقراء الناقص. فمثلاً إذا اردنا أن نعرف جنسيات الأشخاص الموجودين في القاعة، تعرفنا على بعضهم، ثم حكمنا أنهم من اليمن (مثلاً)، فهذا الاستقراء ناقص، نظراً لعدم استكمال عملية الاستقراء كاملةً.

وقد مثل الغزالي بمثال للاستقراء الناقص، وكأنه يرد على الحنفية القائلين بأن صلاة الوتر واجبة، حيث قال: «كقولنا في الوتر ليس بفرض، لأنه يؤدى على الراحلة، والفرض لا يؤدى على الراحلة. فيقال: لم قلتم إنّ الفرض لا يؤدى على الراحلة؟ فيقال عرفناه بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة، فقلنا: إن كل فرض لا يؤدى على الراحلة، ووجه دلالة هذا لا يتم إلا بالنظم الأول، بأن يقول كل فرض، إما قضاء أو أداء أو نذر، وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدى على الراحلة، فكل فرض لا يؤدى على الراحلة، وهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات، والخلل تحت قوله إما أداء، فإن حكمه بأن كل أداء لا يؤدى على الراحلة يمنعه الخصم، إذ الوتر عنده أداء واجب، ويؤدى على الراحلة، وإنما يسلم الخصم من أداء الصلوات الخمس، وهذه صلاة سادسة عنده، فيقول: وهل استقريت حكم الوتر في تصفحك، وكيف وجدته؟...». مما سبق، نرى أن الأصوليين قالوا بالاستقراء التام بوصفه وسيلة يُثبت بها قطع الأحكام والوصول إلى مدارك القطع، والكشف عن مقصد الشريعة القطعي، «فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات. وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط، غلب على الظن أن الآخر كذلك».

انظر. الغزالي، المستصفى ١٠٣/١ وما بعدها، معيار العلم، ص١١٥ وما بعدها، الميداني، ضوابط المعرفة، ص ١٩٣ وما بعدها.

يقول الشاطبي ٧٩٠هـ: «وبهذا كله، يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل، كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة»[٥٩]. أي توافرت القطعية الشرعية لهذه الضروريات، ومن ثمّ تؤخذ بعين الاعتبار عند تقابلها أو تعارضها مع الأحكام الجزئية، ولا تقيد أو تخصص بحادثة جزئية.

٢) الجانب الواقعي أو الظرفي، ويقصد بذلك فهم الواقع وملابساته وحاجاته، كما تجلى هذا في النزعة الإصلاحية، التي مثلها علماء الأصول والمقاصد كالجويني والشاطبي وابن عاشور، فقد ساعدتهم على تأكيد ضرورة اعتبار هذه الضروريات والقطع بها.

يقول الامدي ٦٣١هـ: «المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، .. فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات.»[٦٠]؛ لذا، فضلاً عن الجانب الشرعي، هناك واقع معيشي وظرف اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي - وغيرها من الظروف المهمة المتعلقة بحياة المكلفين، تؤكد هذه الضروريات وتثبتها.

٤) خلاف الأصوليين في حصر هذه الضروريات

إن قضية حصر المقاصد الضرورية في خمسة أمور، هو أمر خاض فيه علماء الأصول سابقاً، واتسع الخلاف فيه ما بين القرنين «الخامس والثامن الهجريين»، ويمكن تحديد موقع الخلاف بين العلماء، فمنهم من[٦١]:

١) ذهب إلى حصر هذه الضروريات في خمسة أمور، وهي: «الدين والنفس والنسل والمال والعقل»، وغيرها من الضروريات يعود أو يرجع إليها عند التحقيق، ويمثل هذا الفريق علماء الكلام الأصوليون، - ولا سيما الشافعية - كالجويني والغزالي والرازي والأمدي. فقد عبر عن ذلك الرازي ٦٠٦هـ بقوله: «أما التي في محل الضرورة، فهي

(٥٩) الشاطبي، الموافقات ٢/١٩.

(٦٠) الأمدي، الأحكام، ٣/٣٠٠.

(٦١) انظر: الجويني، البرهان ٢/٧٥٠، الغزالي، المستصفى ١/٤١٦، الأمدي، الأحكام ٣/٣٠٠.

التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة، وهي: حفظ النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل»[٦٢].

٢) وذهب اخرون إلى مخالفة هذه النظرة، واعتبار أن هناك أموراً أخرى قد تدخل في رتبة الضروريات، وأن الشارع اعتبرها كما اعتبر الضروريات الخمس.

ويمثل هذا الاتجاه ابن تيمية الحنبلي ٧٢٨هـ، إذ يقول: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية .. رأوا أن المصلحة نوعان أخروية ودنيوية ..وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى ..وأحوال القلوب ..كمحبة الله وخشيته .. وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران..»[٦٣].

ولعل توضيح هذا الخلاف يحدد الإجابة التي نصبو إليها من خلال هذا المبحث، فالمتأمل للفريق الأول وتوجههم في حصر الضروريات في خمسة أمور، يرى أن قولهم قابل للنقاش أو التأويل لأمرين:

(الأول) إنهم اختلفوا في ترتيب هذه الضروريات، مع اتفاقهم جميعاً على تقديم ضروري الدين والنفس على غيرها، وأثر ذلك يعود إلى أن ترتيبهم قابل للتغير من جديد، بناءً على غلبة ظن المجتهد، ومدى توافر الدلالات القطعية أو الدلالات الظنية القريبة من القطع في هذا الضروري أو ذاك، وإن كان هذا الترتيب لا يؤثر كثيراً على مسألة حصر هذه الضروريات أو تقييدها بخمسة أمور.

(الثاني) يمكن أن يحمل قولهم أو يؤول في هذا الشأن، على أن الاجتهاد البشري غير قادر على حذف أي ضروري من هذه الضروريات أو إلغائه، مع أن في وسعه أن يضيف لهذه الخمس ضرورياً آخر، وخصوصاً إذا تعرفنا على واقع كلامهم وحديثهم عن الضروريات الخمس. فهم وإن حصروا الكلام في هذه الخمسة، فهم لا يرفضون إضافة ضروري جديد إذا اقتضى الأمر الشرعي والواقعي ذلك، ولعل عبارة الآمدي ٦٣١هـ

(٦٢) الرازي، المحصول٥/ ٢٢٠.

(٦٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٢/ ٢٣٤.

واضحة في هذا، إذ يقول: «فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، ..والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى واقع العلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[٦٤].

ولعل هذا ما دعا ابن تيمية إلى نقد هذا التقسيم «الخُماسي» للضروريات، ثم التعريض بأنواع وأمور قد تدخل ضمن تقسيم علماء الشافعية وقد لا تدخل.

لذا يترجح لدى الباحث، أن حصر الضروريات في خمسة أمور، هو اجتهاد قابل للصواب أو للخطأ، وهو في مدار التنظير القائم على غلبة ظن قائله وليس قطعاً شرعياً.

ثم إذا أعملنا الوسائل والطرق نفسها التي قطع بها العلماء في تحديد القطع بهذه الضروريات، يتحصل لدينا ضروريات أخرى لا تعود ولا ترجع عند التحقيق إلى أي من هذه الضروريات، من ذلك على سبيل المثال وليس الحصر ضروري العدل.

ولتكن مثلاً وسيلة الاستقراء التام - والذي يفيد القطع عند الأصوليين - للنصوص الشرعية، فقد جعل الله عز وجل العدل ضرورياً إنسانيا قبل أن يكون ضرورياً شرعيا، من ذلك، قوله تعالى: ﴿لقدْ أرْسلْنا رُسلنا بِالْبيّنات وأنْزلْنا معهُمُ الْكِتاب والْميزان ليقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ سورة الحديد/(٢٥).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّه يأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلى أهْلِها وإذا حكمْتُمْ بيْنَ النّاس أنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ سورة النساء/ (٥٨).

وقوله تعالى: ﴿إنّ اللّه يأْمُرُ بِالْعدْل والإحْسَان﴾ سورة النحل/ (٩٠).

وقوله تعالى: ﴿وياقوْم أوْفُوا الْمِكْيال والْميزان بالْقسْط﴾ سورة هود/ (٨٥)

وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الْوزْن بِالْقسْطِ وَلا تُخْسرُوا الْميزان﴾ سورة الرحمن/ (٩).

وأحاديث المصطفى ﷺ كثيرة ومتنوعة في جعل العدل هو الميزان الذي يتبعه المسلم، مع جعل «الظلم»، في مقابله من المحرمات، بل أشد من الكفر في بعض المواطن والمواضع، من ذلك:

(٦٤) الآمدي، الأحكام، ٣/ ٣٠٠.

ما جاء في صحيح البخاري، قوله «...عن أبي سعيد قال، قال رسول الله ﷺ: يجيء نوح وأمته، فيقول الله تعالى: هل بلغت؟ فيقول: نعم أي رب، فيقول لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: لا ما جاءنا من نبي، فيقول لنوح من يشهد لك؟ فيقول: محمد ﷺ وأمته، فنشهد أنه قد بلغ، وهو قوله جل ذكره «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»، يفسر العلماء معنى الوسط: بالعدل[65].

كذلك ما جاء في صحيح البخاري «.. عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال سبعة يظلهم الله يوم القيامة في ظله يوم لا ظل إلا ظله – منهم – إمام عادل..»[66].

وكذلك ما جاء في صحيح مسلم: «... عن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى، أنه قال: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا..»[67].

وغيرها الكثير من الأحاديث النبوية في هذا المعنى، وكلها تفيد بالقطع واليقين ضرورية العدل، والقطع على حرمة الظلم والبغي.

وقد توارد عند العقلاء والعلماء أن العدل من أسس قيام الأمم والحضارات، وأن الظلم والبغي من أسس ضياع الملك والخير، جاء في فتاوى شيخ الإسلام «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام»[68].

هذا مثل ساقه الباحث ليبين أن مسألة حصر الضروريات في خمسة أمور هو اجتهاد قال به بعض الأصوليين، و لا مانع من إضافة مقصد جديد إذا اقتضى الأمر الشرعي ذلك، كما هو الحال في مفهوم العدل الذي لا يندرج ضمن هذه الضروريات الخمس.

---

(٦٥) صحيح البخاري ٣/ ١٢١٥.

(٦٦) تكملة رواية البخاري «وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل ذكر الله في خلاء ففاضت عيناه، ورجل قلبه معلق في المسجد، ورجلان تحابا في الله، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال إلى نفسها، قال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها، حتى لا تعلم شماله ما صنعت يمينه» البخاري، باب فضل من ترك الفواحش، ٦/ ٢٤٩٦

(٦٧) صحيح مسلم، باب تحريم الظلم، ٤/ ١٩٩٤.

(٦٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨/ ١٤٦.

يخلص الباحث مجيباً عن السؤال الذي فُرض في بداية هذا الفصل، إلى أن حذف أي ضروري من هذه الضروريات الخمس لا يصح شرعاً ولا عقلاً، نظراً لإقرار الشارع لهذه الضروريات نصاً واستقراءً من نصوصه أولاً، ثم موافقة العقل والواقع لها قطعاً.

أما حصر هذه الضروريات في خمسة أمور، فكذلك لا يستقيم، نظراً للدواعي الضرورات التي يحتاجها المكلفون، والتي تدخل ضمن القطع الشرعي والعقلي، ولا تندرج تحت أي من هذه الضروريات الخمس.

المصادر والمراجع

- الميداني، عبد الرحمن حبنكة **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، (دمشق دار القلم، ط٤، ١٩٩٣م).

الجويني، عبد الملك:

- **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، (المنصورة دار الوفاء، ط٣، ١٩٩٢م).
- **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة عبد العظيم الديب، (الدوحة وزارة الشؤون الدينية، ط١، ١٤٠٠هـ)
- المالكي، ابن فرحون **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، (بيروت دار الكتب العلمية، ط.ت.).
- القرافي، شهاب الدين **نفائس الأصول في شرح المحصول**، دراسة وتحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، (مكة المكرمة: مكتبة الباز، ط١، ١٩٩٥م).
- ابن عاشور، الطاهر **مقاصد الشريعة**، تحقيق محمد الميساوي، (ماليريا البصائر للإنتاج الفني، ط١، ١٩٩٨م).
- الحسني، إسماعيل **نظرية المقاصد عند ابن عاشور**، (واشنطن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥).
- ابن تيمية، **رسائل وفتاوى ابن تيمية**، تحقيق عبد الرحمن القاسم، (لا يوجد مكان للنشر، مكتبة ابن تيمية، ط٢).
- القرضاوي، يوسف **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، (الكويت. دار القلم، ط٢، ١٩٨٩)
- النيسابوري، الحاكم **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر، (بيروت دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ).
- القزويني، محمد بن يزيد: **سنن ابن ماجه** تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت دار الفكر، ط.ت.)
- البيهقي، أبو بكر **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر، (مكة المكرمة مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ)
- الريسوني، أحمد **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (واشنطن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م).
- الزلمي، مصطفى **أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد**، (صنعاء مركز عبادي للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦).
- القرطبي، أبو عبد الله **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني، (القاهرة دار الشعب، ط٢، ١٣٧٢هـ).

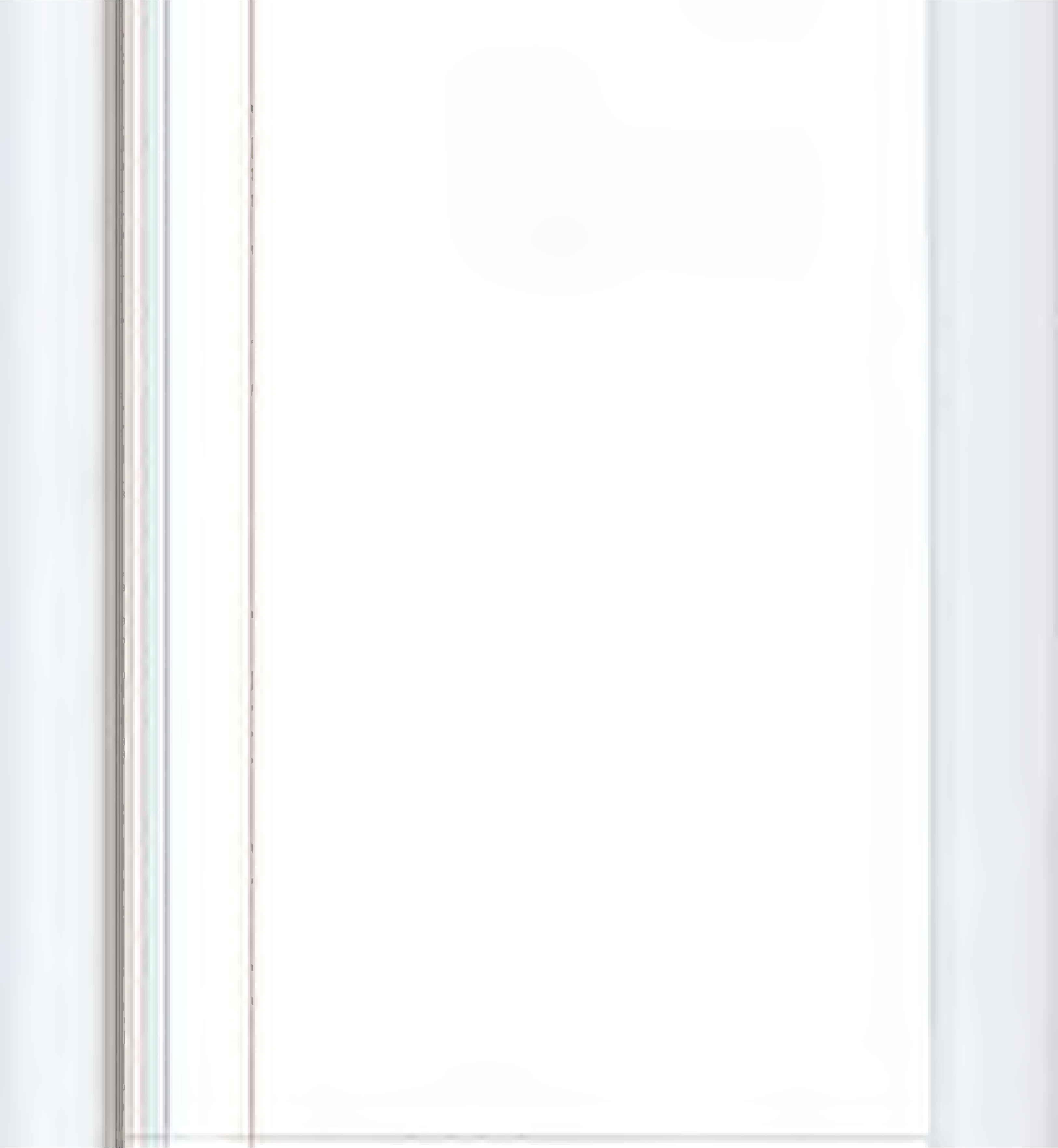
- العزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق محمد الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧).
- الدريني، محمد فتحي **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، (بيروت مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٤)
- ابن منظور، محمد بن مكرم **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٠م).
- مصطفى الزرقا: **المدخل الفقهي العام**، (دمشق: دار الفكر، ط٩، ١٩٦٧).
- زيد، مصطفى **المصلحة في التشريع الإسلامي، ونجم الدين الطوفي**، (القاهرة دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٦٤).
- حسب الله، علي **أصول التشريع الإسلامي**، (القاهرة دار الفكر العربي، ط٦، ١٩٨٢)
- الامدي، سيف الدين أبو الحسن. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي، (بيروت دار الكتاب العربي، ط١).
- العز بن عبد السلام **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (بيروت مؤسسة الريان، ١٩٩٠)

الشاطبي، أبو إسحاق:

- **الموافقات في أصول الشريعة**، شرحه عبد الله دراز، (بيروت دار الكتب العلمية، ط.ت)
- **الاعتصام**، (بيروت: دار المعرفة للنشر، ١٩٨٢).
- البخاري **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق عبد الله ندير، مصطفى البغا، (بيروت دار البشائر، ط٧، ١٤٠٧هـ).
- مسلم **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت دار إحياء التراث العربي، ط.ت)
- الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، (بيروت: دار الملايين، ط٧، ١٣٧٠).
- الرازي، فخر الدين **المحصول في علم الأصول**، تحقيق طه العلواني، (بيروت مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٤م)

Abstract

This article raises some major questions related to the problem of addition to or deletion from the total rules of Islamic Sharia. After discussing the problem is detail, the article concludes that deletion of any of the necessary rules is contradictory to sharia and common sense. The article also points to the fact that confining the necessities to only five areas is not objective since the continued needs of Muslims are available.



التراث اللغوي العربي الإسلامي

قراءة في المنهج

الدكتور

محمد لهلال*

* أستاذ علم اللغة المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية – دبي



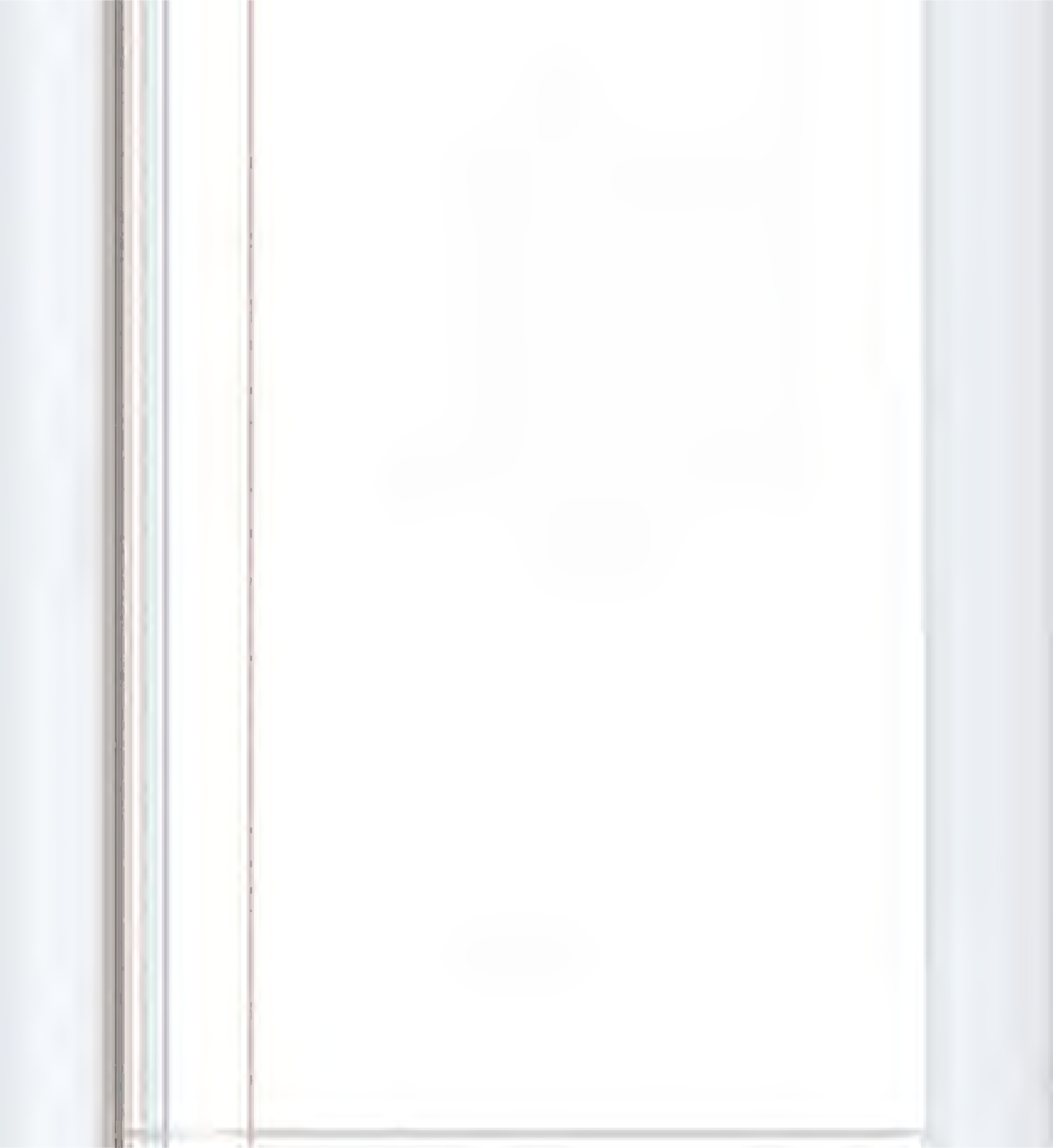
ملخص البحث:

إن كل محاولة هادفة وجادة تَرُومُ التعامل مع أي تراث لغوي أو غير لغوي تجد نفسها أمام أطروحتين: إما الرفض لهذا التراث أو ذاك لاعتبارات مذهبية، أو اعتقادية[1]، وإما قبوله دون إعمال النظر في مظانه وتجلياته لاعتبارات مذهبية كذلك[2]، غير أن التعامل مع هذا التراث يقتضي تطبيق القاعدة الأصولية «الحكم على الشيء فرع عن تصوره»، وهذا ما يصدق على التراث العربي الإسلامي واللغوي، من ثم طرح هذا الموضوع بؤرة لمقاربة نرُوم منها التأهيل للتفكير اللغوي معرفياً، ومنهجياً، ومصطلحياً، ونمذجياً، داخل الخطابات اللغوية العربية الإسلامية. فإلى أي مدىً يمكن الحديث عن قراءة لتراثنا اللغوي العربي الإسلامي ؟ وما حدود إعادة قراءة هذا التراث من هذه التطورات المعرفية التي تحدث في عصرنا الحالي من لسانيات (Linguistics)، *وعلوم أعصاب* (Neurosciences) *ولسانيات حاسوبية* (Computation Linguistics) *وعلوم المعرفة* (Cognitive Sciences) *لوضع لسانيات عربية إسلامية*. (Islamic and Arabic Linguistics)

---

(١) يمكن الاطلاع على: « سعيد الأفغاني، في أصول النحو العربي ١٩٨٧».

(٢) انظر التحليل الذي يقدمه مازن الوعر لعدد من المعوقات التي تعترض الأخذ بعين الاعتبار مثل هذه الاعتبارات، من خلال، قضايا أساسية في علم اللسانيات.



تقديم منهجي:

تطرح كل محاولة بحث موضوعية تجاه الفكر اللغوي العربي الإسلامي داخل مؤلفات العلوم اللغوية والعلوم الإسلامية وداخل مجال بحث الدراسات اللسانية والمعرفية المعاصرة إشكالاً دَائِماً مُسْتَمِراً، يتجسد في علاقة الأنا بالاخر، ثم بين الأنا والمنهج المَرُومِ اعتماده لمقاربة ظواهر معينة. من ثمة تغدو إيجابيات محاولة إعادة القراءة أو إعادة ترتيب الأوراق فيما يأتي:

١- بعث الإنتاج اللغوي العربي القديم من جديد، ونفض الغبار عنه، وإخراجه من منطقة الظل والنسيان.

٢- إعادة اكتشاف التفكير العربي القديم حيالَ اللغة في أصالته وهويته العميقة[٣].

٣- بينت هذه المحاولات أنه من الممكن تقديم الإنتاج اللغوي العربي القديم بلغة معاصرة، مما يمكن من تسهيله وتيسير إدراك خلفياته.

٤- تمكن مقابلة الفكر المعاصر بالفكر القديم من إثارة الانتباه إلى كون التراث اللغوي العربي القديم خاصة ليس منغلقاً على نفسه، ووفَاقاً لذلك يمكن مقابلته بجهود أخرى لتوصيفه، ويتعلق الأمر بالتنظير اللساني التركيبي منه والصوتي (Phonology) والصرفي (Morphology) والدلالي (Semantics) والتداولي (Pragmatics)، والتنظير النفسي والاجتماعي وعلوم الأعصاب والإبستمولوجيا، والمستهدف من ذلك بناء تنظير عربي إسلامي في المعرفة اللغوية (Knowledge of Language).

٥- تكمن أهم إيجابيات هذه التيارات في كونها وضعت شرطاً لكل جهد وصفي يستهدف بناء نحو للغة العربية، بإسهام كل ما هو وارد داخل التفكير اللغوي العربي الإسلامي القديم.

---

(٣) انظر:- أحمد المتوكل. نظرية المعنى ١٩٨٢م.

- محمود السعران: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ص ١٧ وما بعدها.
- مازن الوعر أزمة اللسانيات واللسانيين في الوطن العربي ضمن كتاب للمؤلف في قضايا أساسية في علم اللسانيات [٣٦٠-٣٣٦].
- محمد محمد عشاري أزمة اللسانيات العربية، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لليونسكو بالرباط أبريل ١٩٨٧م.

لقد دفعت كل هذه الأهداف الاستراتيجية عدداً من الباحثين إلى الرغبة الملحة في تجاوز المعوقات المادية والصورية حينما رَامَتْ قراءة التراث اللغوي العربي الإسلامي، غير أنها قَصُرَت عن الوصول إلى المبتغى، وانتابتها عيوب منهجية خاصة منها

(أ) عدم كفاية التمثيل: حيث إن عدداً من اللغويين المعاصرين وعلماء الاجتماع والفلسفة والإبستمولوجيا والتاريخ وقفوا تجاه هذا التراث الهائل موقفين:

- موقف اهتم بقطاع واحد: النحو خاصة.
- موقف يعد هذه القطاعات ومجالات البحث علوماً مستقلة.

(ب) طغيان الصبغة التاريخية على محاولة إعادة القراءة مما يؤدي إلى فقدان أهمية عدد من القطاعات.

(ج) الخلط بين تقديم التراث اللغوي والنظريات اللسانية المعاصرة؛ إذ يختلط الأمر بين: مرحلة العرض ومرحلة المقابلة والتكثيف (Compactufication)[4].

(د) عدم كفاية الأدوات المعاصرة المستعملة في عملية القراءة.

(هـ) الصفة الضيقة لإعادة القراءة: حيث إنه يتم تقييم الإنتاج اللغوي العربي القديم من وجهة نظر مدرسة لسانية واحدة ومحددة؛ وهو ما سيؤدي بالباحثين العرب المعاصرين المسلمين خاصة إلى ضرورة وضع شروط لإعادة قراءة التراث اللغوي العربي الإسلامي القديم والاهتمام به لحفظه وضمان تأويل أسْلم للذكر الحكيم

١- أوليات قراءة التراث اللغوي العربي الإسلامي:

١-١- في موضوع القراءة:

تطرح «أزمة السلوك» اللساني العربي المعاصر حيال الفكر اللغوي العربي الإسلامي القديم من حيث الموضوع بكونها أزمة مفكرين لا أزمة فكر، من ذلك ما يطرحه عدد من الباحثين العرب المعاصرين لتجلية الأزمة[5]:

(٤) See: Julia Kristeva, Epistemologie de La Linguistique "in. Revue Langage. N24. 1979. Paris.

(٥) غلفان مصطفى: اللسانيات العربية الحديثة ١٩٩٨م.

أ) ابتعاد الدرس اللساني في معظم أحواله عن موضوعه الحقيقي والمعاصر له؛ ألا وهو اللغة العربية من حيث هي بنية متعددة المستويات. إن هذه الحقيقة المنهجية تكاد تغيب عن أذهان كثير من اللغويين العرب. إننا لا نجد تعاملاً فعلياً مع اللغة العربية في وضعيتها الراهنة وبمعطياتها الجديدة، وهو ما يجعل البحث اللساني العربي المعاصر مُتَعَالياً عن موضوعه، غير قادر على الوصول إلى التأثير في الواقع اللغوي للعربية بدراسته دراسة حديثة؛ نظراً لما يحيط هذه القضايا من صعوبات، فإن كثيراً من الباحثين العرب يفضل عدم الخوض فيها؛ وهو ما يسهم إسهاماً ملحوظاً في الابتعاد عن دراسة اللغة العربية معطى واقعياً.

ب) عدم وضوح الرؤية العلمية تجاه الموضوعات المطروحة داخل التفكير اللغوي العربي القديم، ودراسة هذا التراث اللغوي من خلال موضوعات قطاع واحد النحو خاصَّة دون الاهتمام بالبحث اللغوي لدى الأُصوليين والمفسرين وعلماء التفسير والفقهاء وروّاد معاني القرآن وإعرابه وعلماء القراءات القرآنية.

ج) عدم ربط الباحثين المعاصرين بين مباحث التراث اللغوي العربي الإسلامي وموضوعاته المعاصرة، علماً أن موضوعات كثيرة طرحت قديماً وحديثاً :/ الأفعال اللغوية، وأنواع الدلالات، والاستلزام الحواري، والاقتضاءات، والإدغام والإمالة، والنظم، والتركيب، والتقديم، والتأخير، والمقام التواصلي، وغيرها كثير، كما أن الربط لم يتم على مستوى التصورات والمصطلحات.

١-٢- في منهج القراءة:

يمكن تبني أطروحة جريماس[6]، الذي يسلم بأن كل خطاب علمي (بما في ذلك الخطاب اللغوي والسيميائي)، مقابل الخطاب الأديولوجي، يتحدد بوحدته وشموليته:

- لا تشكل الخطابات المختلفة زمانياً ومكانياً، في الواقع، سوى أجزاء لخطاب علمي موحد يجمعها في شكل إنجازات نوعية تنبثق عن القدرة الخطابية نفسها.

- يمكن صوغ الخطاب القديم بوصفه حدثاً علمياً، معاداً إدماجه في الخطاب الراهن

(6) Greimas, A.J: Semiotique et Sciences Sociales, 1970.

مما ندعوه «بالتقدم العلمي» بوصفه استمرارية معرفية عمودية لحدث إنتاجي ومحول(٧).

من ثمة يختلف الخطاب العلمي عن الخطاب الأيديولوجي في كون الأول ينتج تصورات تنتج خارج التاريخ؛ من هذا المنطلق فهو يتحدى ويتجاوز كل محاولة تضييق معرفي ولا يعترف الخطاب العلمي الحقيقي بالقطائع المعرفية(٨) بين القديم والحديث، لهذا فلا يمكن للبحث اللساني المعاصر، بوصفه خطاباً علمياً، التنكر للتفكير اللغوي القديم تجاه اللغة.

بناءً على هذا، ستتمكن النظريات اللسانية والسيميائية والمعرفية المعاصرة من التعالق مع التصورات اللغوية القديمة لملء الشواغر الفارغة من حيث المفاهيم، وتمحيص الإجراءات التحليلية. على العكس يمكن بالعودة إلى التراث اللغوي العربي القديم السيميائي إنتاج لحظة جنينية لنظريات جديدة(٩).

تأسيساً على ذلك، نسلم بإمكان العودة إلى التراث اللغوي العربي الإسلامي: من نحوٍ وبلاغةٍ ومعجمٍ وصرفٍ وأصواتٍ وفقه لغة وقراءات قرآنية وأصول فقه وفقهٍ وعلمِ تفسير وعلم حديث ومعاني قرآن باعتبار هاته العلوم خطابات (Discourses) لنظرية واحدة تحاول التأسيس لها وهي «النظرية اللسانية العربية الإسلامية المؤسسة معرفياً»، وعلى العكس من كل التصورات المناهضة لدراسة التراث العربي الإسلامي التي تجعل من التشبث بالتراث استلاباً حقيقياً لأنه عدول عن قوة الإنسان وحريته لفائدة الماضي الغابر لتوجيه الأجيال، نخضع لما كانوا يخضعون، ونطرب لما كانوا يطربون ونعتقد بما كانوا يقولون به(١٠) بل نرى كما يرى غيرنا من الباحثين أن العودة إلى التراث اللغوي خاصة تعد ضرورة حضارية تمكن من فهمه وإدراك دلالاته وخلفياته العميقة والبحث عن هويته العميقة

---

(٧) Greimas, A Ibid p40

(٨) Holton, Scientific Inventions

Kuhn Structure of Scientific revolutions

Bachelard G La Philosophie du Non et Le Nouvel Esprit Scientifique.

(٩) Moutawakil, A theorie de Signification p 19

(١٠) عبد الله العروي العرب والفكر التاريخي [١٩٧٢ ١٨]

كذلك[11]. وهذا ما فعله اللغويون الغربيون أنفسهم، مثلما فعل شومسكي حينما أعاد قراءة اللسانيات الديكارتية والعمل الذي أنجزه كورودا (Kuroda) تجاه نظرية أنتون مارتي (Anton Marty) وهذا ما مكن من تجلية نظرية جديدة، قريبة من جهة ومختلفة عن النظرية النموذج (Standard Theory) والنظرية النموذج الموسعة (Extended Standard Theory)[12].

وباستكمال تمثل إشكال إعادة القراءة وتوضيحه على مستوى التفكير اللغوي العربي الإسلامي القديم حيَالَ اللغة، سيتضح أن هاته العودة ضرورية حضارياً وفلسفياً وعلمياً. من ثمة سيستفيد البحث اللغوي والسيميائي المعاصر من القراءة وإعادة مراجعة اللسانيات العربية القديمة على مستويين[13].

١) لا تطرح اللغة العربية راهناً مشكل «الوصف الملائم»؛ إذ يظهر استهلالاً أن تطبيق «النماذج النظرية المعاصرة يطرح إشكالاً منهجياً ومعرفياً صعباً يعادل العودة إلى أطاريح النحاة والبلاغيين والأصوليين وعلماء التفسير العرب القدامى. إن حل إشكالات وصف اللغة العربية – في نظرنا – لا يمكن أن يُجْرَى إلا ببناء نظرية، أو على الأقل «نَحْو»، مؤسس على إعادة اختبار المقترحات المنجزة في إطار التفكير اللغوي العربي القديم حيال اللغة.

٢) لا تمكن العودة إلى التفكير اللغوي العربي القديم البحث اللساني والسيميائي المعاصر من حل مشكل وصف اللغة فحسب، بل تمكن كذلك من تقويم مدى صلاحية النظريات المعاصرة غير المدروسة، وذلك «بتكثيف»[14] ما يمثل فيها فراغات لخلق نظريات جديدة، غير موجودة، مثل ما فعله يلمسلف (Hyelmslev) مع دي سوسير، وما فعله

---

(١١) المتوكل أحمد، نظرية المعنى [١٩٨٢:١١٨].
- عبد السلام المسدي – اللسانيات وأسسها المعرفية/ عقبات البحث اللساني العربي.
- الزين عبد الفتاح. قضايا لغوية في ضوء الألسنية.
- مازن الوعر. قضايا أساسية في علم اللسانيات.

(12) Kuroda. In langage N24.

(١٣) المتوكل أحمد، نظرية المعنى ص ١٩.

(١٤) مصطلح التكثيف مرجعيته من الحقل المفاهيمي للرياضيات وقد استعمل من لدن جوليا كريستيفا في مجال إبستمولوجيا اللسانيات، للإحالة على عملية ملء الخانات المفاهيمية.

جرايس Grice بنظرية الأفعال اللغوية (Speech Acts Theory)، وما فعله روس Ross (١٩٧٠) ولاكوف Lakoff (١٩٧٢) بنظرية الأفعال اللغوية غير المباشرة (Indirect Speech Acts Theory) ونظرية الدلالة التوليدية (Generative Semantics) التي اقترحها كل من فيلمور (١٩٦٨) وبوستال وباخ Bach وماكولي وغيرهم. أو ما فعله بوتيي مع كاتز وفودر (١٩٦٣)..

من هذا المنطلق تعد إعادة القراءة التي نقترحها للتراث اللغوي العربي الإسلامي القديم أن تكون أكثر دقة في إعادة اختبار الأنحاء الأوربية القديمة، حيث إن الأفكار التي تحكمها يمكن أن تنمي وتطور علم اللغة.

سيكون منطلقنا المنهجي والنمذجي عدة قراءات حاولت «جادة» قراءة التراث اللغوي العربي الإسلامي، من ذلك ما فعله سعيد الأفغاني في «أصول النحو العربي»، وأحمد محمد قدُّور في «فقه اللغة والأصوات لدى الخليل» وعبد السلام المسدي في «التفكير اللساني في الحضارة العربية»، وأحمد المتوكل في «نظرية المعنى في التفكير اللغوي العربي القديم»، وبدراوي زهران في «الجرجاني عالم اللغة المفتتن بها» وجعفر دك الباب في «نظرية الإمام الجرجاني وموقعها في علم اللغة العام الحديث»، وغيرهم كثير على أساس أن هاته الدراسات تجاه تراثنا اللغوي العربي الإسلامي تختلف فيما بينها من حيث الموضوع والغاية والمنهج، حيث انتقل التساؤل حيال التراث وأهميته إلى طرح إشكالات جديدة: كيف نشتغل بالتراث ؟ كيف نبعثه وننفض عنه الغبار ؟ وما السبيل إلى فهمه فهما جديداً ؟ كيف نوظفه منهجاً في حياتنا الفكرية ؟ انطلاقاً مما وصل إلينا يمكن تحديد ثلاث مراحل رئيسة:

- مرحلة تاريخية. تقوم على بعث هذا التراث، وقد أسهم فيه رواد النهضة العربية وكثير من المستشرقين، الألمان خاصة[١٥].
- مرحلة وصفية. تتعلق بالتعريف بالتراث العربي الإسلامي بذكر سِيَر رجالاته وتحديد محتوياته وقضاياه وإشكالاته الكبرى.

---

(١٥) انظر بحثنا «جهود اللغويين الألمان في تطوير بحث اللغة العربية». ضمن مقالات حُكِّمت وستنشر قريبا بكتاب دعم من لدن جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية (إ.ع.م.)

- مرحلة تفسيرية ونقدية قدم الباحثون في هاته المرحلة تمحيصاً للتراث وتحليلاً له ولالياته تعليلاً وبرهنة ونقداً، للكشف عن خصائصه واستكشاف خلفياته النظرية والمصطلحية والمنهجية وموضعته في تاريخيته ضمن مسار التفكير البشري عامة.

١-٣- في منطلقات القراءة:

اخْتُلِفَ في المنطلقات الممكن اعتمادها لقراءة التراث اللغوي العربي الإسلامي، من حيث المادة المَرومِ وصفها، ومن حيث المنطلق العلمي والمنهجي والفلسفي المُرَادُ توظيف آلياته لوصف هذا التراث، فجعل بعض الباحثين النحو والبلاغة والصرف والمعاجم والأصوات العربية وفقه اللغة مادة للقراءة، وانطلق الباحثون داخل هذا التصور من استكشاف دراسة الفكر اللغوي العربي القديم من حيث إنه تصورات ومفاهيم وطرق تحليل في ضوء النظريات اللسانية الحديثة[16]، وهذا ما يَتَجَلّى بوضوح لدى عدد من الباحثين المشارقة بالخصوص، وبعض أهل شمال إفريقيا[17].

إن التوجه الأساس لهاته التآليف محاولة التوفيق بين الدرس اللغوي العربي الإسلامي القديم والدراسات اللغوية الحديثة، إلا أن أغلب هذه الدراسات لا تتجانس كتاباتها مع

---

(١٦) مصطفى غلفان: اللسانيات العربية الحديثة [١٩٩٨:١٣٣].

(١٧) نذكر بعضا من هذه التآليف في هذا المجال:

- محمد عبد المطلب النحو بين عبدالقاهر وتشومسكي مجلة فصول مجلد (٥) عدد(١) القاهرة ١٩٨٥م

عبده الراجحي النحو واللسانيات المعاصرة البحث اللساني والسيمياني. منشورات كلية آداب الرباط ١٩٨٤م.

- جعفر دك الباب نظرية الإمام الجرجاني وموقعها في علم اللغة العام الحديث، دار الجيل دمشق ١٩٨٠م

عبد السلام المسدي التفكير اللساني في الحضارة العربية. الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨١م.

- نهاد الموسى: نظرية النحو العربي في ضوء وجهة النظر اللغوي الحديث، بيروت ١٩٨٠م.

عبده الراجحي النحو العربي والدرس اللساني الحديث بحث في المنهج، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٩م.

- تمام حسان: العربية معناها ومبناها. الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة ١٩٧٣م.
- محمد أبو الفرج المعاجم العربية في ضوء دراسات علم اللغة، دار النهضة، بيروت ١٩٦٦م.

المنطلقات ومعطيات ذاك التراث، ثم إنها غير متجانسة فيما بينها، إذ يباين بعضها بعضا موضوعاً ومنهجاً وغايات.

١-٤- في مسارات القراءة:

١-٤-١- في الموضوع:

تختلف القراءة التي تناولت التراث اللغوي العربي الإسلامي القديم وعالجته من حيث الموضوع، إذ تباينت من حيث اعتماد بعضها.

قراءة شمولية: مع تناول اللغة العربية وما يتصل بها من قضايا استهدافاً للبحث في النظرية اللغوية العامة لدى العرب، لا من حيث هي تقنيات نحوية وصرفية ومعجمية وإنما من حيث هي تنظير للظاهرة اللسانية عموماً[١٨].

- قراءة قطاعية: اعتمدت هاته التآليف دراسة لقطاع واحد، إما قطاع النحو وإما الصرف أو المعاجم أو البلاغة أو الأصوات، إذ تعد مستويات تحليل تتشكل في حيِّزاتها تصوراً نظرياً بل نظرية موسومة المعالم قائمة على مبادئ منهجية تخصها دون غيرها[١٩].

- قراءة أحادية: تتجلى في التركيز على دراسة شخصية واحدة من الشخصيات اللغوية المعروفة خاصة، ورصد معالم كتابتها ومميزات منهجها وآليات اشتغالها من مؤلف واحد أو مؤلفات عدة.

---

(١٨) عبدالسلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية: [١٩٨١: ٣٢]

(١٩) من رواد هذا المسار:

- عبده الراجحي: النحو العربي والدرس اللساني الحديث.
- نهاد الموسى: نظرية النحو العربي في ضوء وجهة النظر اللغوي الحديث.
- عبد الرحمن حاج صالح: المدرسة الخليلية والدراسات اللسانية في الوطن العربي، بحث ألقي في مؤتمر اليونسكو حول تطور اللسانيات في العالم العربي، الرباط ١٩٨٧م.

من أهم ما ألف في هذا الباب وأدقه مؤلف أحمد محمد قدُّور[20].

١-٤-٢: في الغاية:

تندرج الكتابة اللغوية القرائية في إطار المشروع الفكري العربي الرامي إلى البحث في التكامل المعرفي بين العلوم اللغوية العربية الإسلامية القديمة والبحوث اللغوية الحديثة، ومن ثمة إبراز قيمة التراث العربي الإسلامي، وإعطاؤه المكانة التي يستحقها ضمن الفكر اللغوي الحديث، وهي تتفق في خصوصية الكتابات القرائية للتراث اللغوي العربي القديم، إلا أنها تتباين من حيث النتائج والغايات المروم الوصول إليها وما تعنيه من قراءة التراث اللغوي: تأسيساً على ذلك يمكن إجمال الكتابات القرائية من حيث الغاية إلى ثلاثة مسارات:

(١) قراءة تفاعلية: تحاول موضعة النظرية اللغوية العربية الإسلامية القديمة ضمن المشروع اللغوي الحديث بخلق نوع من التفاعل بين التصور القديم والمفاهيم الحديثة؛ للخروج بتصور تفاعلي على أساس التكثيف بينهما مادة وموضوعاً ومنهجاً ومصطلحاً، قرضاً واقتراضاً وأخذاً وعطاءً، بالمقابلة والتطعيم والقولبة والتمحيص والاحتكاك[21].

(٢) قراءة تمجيدية: تسعى هاته القراءة غائياً إلى عد التراث اللغوي العربي الإسلامي القديم بكل تجلياته مُمَجَّداً مقدَّساً لا يمكن مقارنته أو تفاعله مع أي تنظير لغوي حديث

---

(٢٠) من رواد هذه القراءة:

أحمد محمد قدُّور أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين. دار الفكر دمشق ١٩٩٨م.

- بدراوي زهران: الجرجاني عالم اللغة المفتتن بها. القاهرة ١٩٨٠م.
- جعفردك الباب: نظرية الإمام الجرجاني. دمشق ١٩٨٠م.

طاهر سليمان حمودة ابن قيم الجوزية جهوده اللغوية. دار الجامعات المصرية الإسلامية. القاهرة ١٩٧٦م.

- التهامي الراجي الهاشمي القاضي عياض اللغوي من خلال حديث أم زرع. الدار المغربية للنشر، البيضاء ١٩٨٥م.

(٢١) أحمد المتوكل:

- قراءة في نظرية النظم عند الجرجاني.
- اقتراحات من الفكر اللغوي العربي.

إذ يعد «الفكر اللساني العربي أسبق تاريخياً من النظرية اللسانية المعاصرة، العرب بحكم مميزات حضارتهم (...) أفضى بهم النظر إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللسانية مما لم تهتد إليه البشرية إلا مؤخراً بفضل ازدهار علوم اللسان في مطلع القرن العشرين[22].

ويعد هذا النوع من القراءة الأكثر سيادة في الكتابات العربية الحديثة[23].

(٣) قراءة إصلاحية[24] تقوم هاته القراءة على الرغبة في تخليص النحو العربي من الشوائب والمعوقات العالقة به من تجريد وتعليل وحذف وعامل وتقدير واشتغال. ومن أبرز الكتابات في هذا المجال ما كتبه تمّام حسّان[25]. يذهب تمّام حسّان إلى أنه تمكن من صياغة جديدة تسمح بفهم أفكار النحاة العرب وتأويلها وتخلي النحو من شوائب ومصادر الشكوى منه[26]، بل إنه ذهب أبعد من ذلك حيث عد ما قام به* «أهم محاولة شاملة لإعادة ترتيب الأفكار اللغوية تُجْرَى بعد سيبويه وعبد القاهر»[27]، وانطلاقاً من قراءته للبحوث النحوية والبلاغة عند العرب «حاول إيجاد العلاج على طريقة تختلف اختلافاً عظيماً أو يَسيراً عن الطريقة التي ارتضاها القدماء»[28] وفي السياق نفسه تندرج المحاولة التي قام بها عبد الصبور شاهين في مجال الصرف العربي[29].

---

(٢٢) عبد السلام المسدي: المصدر المذكور ص (٢٦).

(٢٣) انظر مثلاً.

- عبد السلام المسدي التفكير اللساني في الحضارة العربية.
- نهاد الموسى: نظرية النحو العربي في ضوء وجهة النظر اللغوي الحديث.
- جعفردك الباب: نظرية الإمام الجرجاني وموقعها في علم اللغة العام الحديث.

(٢٤) مصطفى غلفان: اللسانية العربية الحديثة.

(٢٥) العربية معناها ومبناها. القاهرة ١٩٧٣م.

(٢٦) تمّام حسّان. تعليم النحويين النظرية والتطبيق ص (١٢٨) مجلة المناهل عدد (٧) وزارة الثقافة المغرب. الرباط. (١٩٧٧م).

* نسجل هنا تراجع تمّام حسّان عن معظم مقولاته في كتبه القديمة، وذلك في دراسات حديثة منها الخلاصة النحوية. وروائع أسلوب القرآن.

(٢٧) العربية معناها ومبناها ص (١٠).

(٢٨) المصدر المذكور ص (٩).

(٢٩) عبد الصبور شاهين المنهج الصوتي لبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي مؤسسة الرسالة بيروت (١٩٨٠م).

١-٤-٣: في المنهج:

تقوم القراءة على محاولة فهم خلفيات الفكر القديم وإدراكه بمفاهيم جديدة، والفكر اللغوي العربي الإسلامي القديم منه بخاصة، فالقراءة بهذا المعنى تقتضي «حتماً تواجد عنصرين هما التراث اللسان العربي والنظريات اللسانية الحديثة»[٣٠].

يمكن التمييز داخل هذا المجال بين ثلاثة مسارات:

١- قراءة توفيقية: تحاول التوفيق بين منهجين، أحدهما قديم والآخر حديث، على أساس إيجاد سبيل توافقي على مستوى المنهج إلى جانب الموضوع والغاية ويمثل لذلك بتصور علي العشي في مفهومه للقراءة التراثية [١٩٨٧. تونس].

٢- قراءة توصيفية: وتقوم على وضع منهج وصفي وجهاز واصف للغة العربية مماثل للجهاز الواصف القديم، ونمثل لذلك بمحمود فهمي حجازي في علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة [١٩٧٠م. القاهرة].

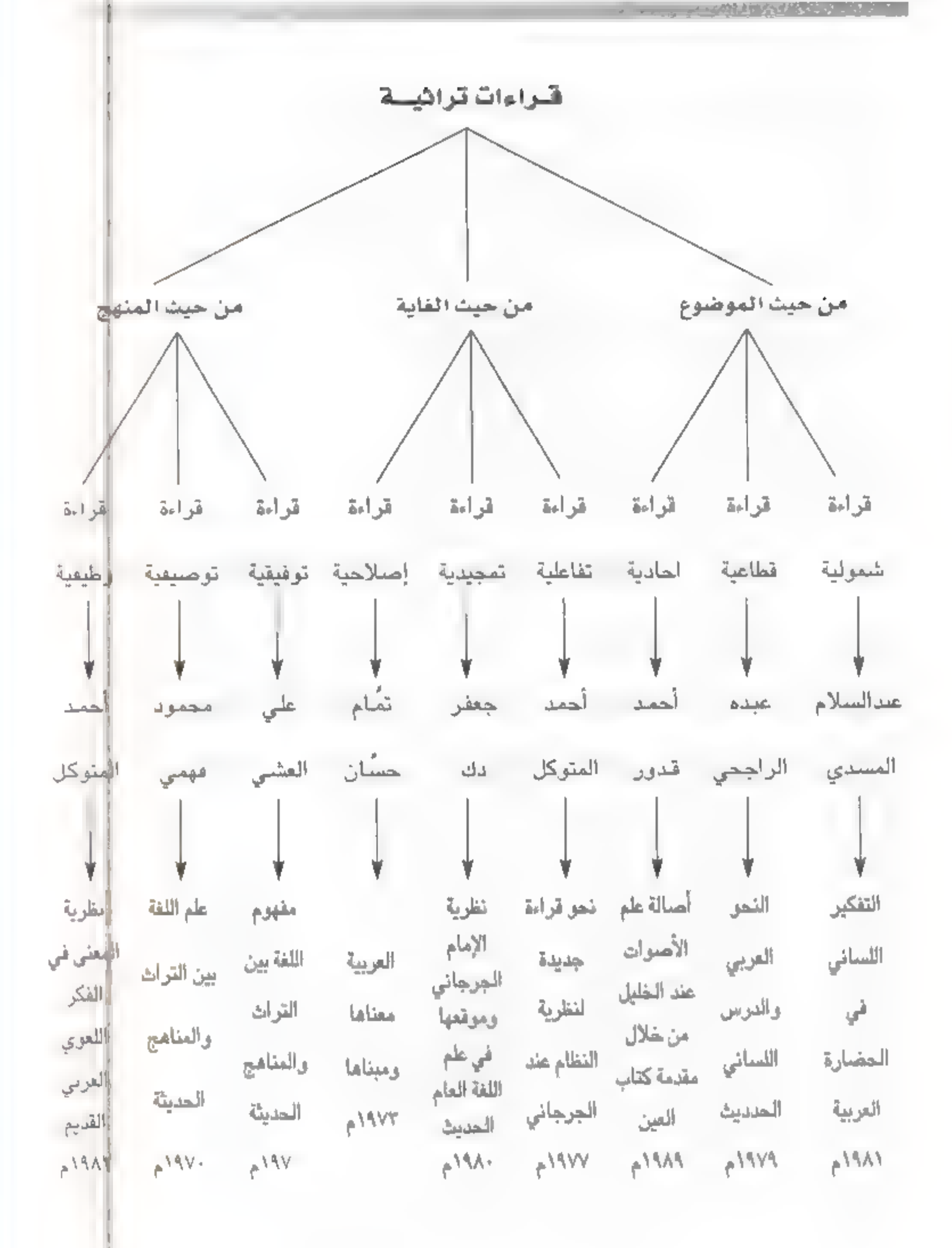
٣- قراءة وظيفية: تقوم على توظيف آليات الدرس اللساني الحديث لقراءة الفكر اللغوي العربي القديم مع إبراز البعد الوظيفي لهذا الفكر موضوعاً، بقراءة شمولية وموسوعية لمواده وظواهره ومظاهره الصوتية والصرفية والدلالية والتركيبية والمعجمية والتداولية، إلى جانب استنباط البعد اللغوي من العلوم الإسلامية مثل أصول الفقه وعلم التفسير والقراءات القرآنية وعلوم الحديث والفقه ومعاني القرآن وإعرابه.

غاية قراءة هذا التراث اللغوي العربي الإسلامي قراءة مقارنة بينه وبين الاتجاهات اللسانية المعاصرة في حدود ما يتوافق مع خصائصه رغبة في بناء نظرية لغوية عربية تستمد أصولها ومنهجها من التوافق بين القديم والمعاصر نمذجة الظواهر اللغوية، صرفيّها ونَحويّها وبلاغِيّها ومعجميّها ودلالِيّها وتداوليّها وصَوْتِيّهَا، بالإضافة إلى البعد المعرفي لكلا التصورين، وهذا ما حاولنا الدفاع عنه والدفع بآلياته منذ الثمانينيات[٣١].

---

(٣٠) علي العشي: مفهوم القراءة الجديدة للتراث اللساني، العربي وما يتعلق به من قضايا منهجية من خلال بعض النماذج: مجلة الحياة الثقافية عدد ٤٤ ص ١٤٤. أكتوبر ١٩٨٧م.

(٣١) سبقنا إلى ذلك أحمد المتوكل في وضع تصور عام لقراءة بعض ظواهر اللغة العربية في نظرية المعنى (١٩٨٢م) ونحو قراءة جديدة لنظرية النظم عند الجرجاني، كما وَضَعْنَا لبناته سنة (١٩٨٤م) في بحث مُحَكَّم بعنوان: محاولة دعم نظرية الفرضية الإنجازية بما هو وارد في النحو والبلاغة والأصول وعلم التفسير لدى العرب. جامعة الحسن الثاني. الدار البيضاء.


قـراءات تراثيـة
من حيث الموضوع
من حيث الغاية
من حيث المنهج
قراءة شمولية
قراءة قطاعية
قراءة احادية
قراءة تفاعلية
قراءة تمجيدية
قراءة إصلاحية
قراءة توفيقية
قراءة توصيفية
قراءة وظيفية
عبدالسلام المسدي
عبده الراجحي
أحمد قدور
أحمد المتوكل
جعفر دك
تمّام حسّان
علي العشي
محمود مهمي
أحمد المتوكل
التفكير اللساني في الحضارة العربية ١٩٨١م
النحو العربي والدرس اللساني الحديث ١٩٧٩م
أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين ١٩٨٩م
نحو قراءة جديدة لنظرية النظام عند الجرجاني ١٩٧٧م
نظرية الإمام الجرجاني وموقعها في علم اللغة العام الحديث ١٩٨٠م
العربية معناها ومبناها ١٩٧٣م
مفهوم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة ١٩٧م
علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة ١٩٧٠م
نظرية المعنى في الفكر اللغوي العربي القديم ١٩٨٢م

٢- آليات قراءة التراث اللغوي العربي الإسلامي:

٢-١- جهاز الاستدلال: في التوصيف: أصول القراءة:

أدى الاختلاف في الاتجاهات النظرية اللسانية المعاصرة إلى الاختلاف في توصيف الجهاز الاستدلالي الممكن توظيفه لمقاربة المعطى التراثي المَرُوم توصيفه، وبناء جهاز واصف ومفسر له ولقضاياه وإشكالاته، من نحو توليدي تحويلي لشومسكي في النموذج ما قبل المعيار (Pre-standand Model) ١٩٥٧م، إلى نموذج كاتزوفودر ١٩٦٣م وكاتز وبوستال ١٩٦٤م، والنموذج المعيار ١٩٦٥م ونظرية الربط العاملي (Government & Binding Theory) شومسكي (١٩٨١م)، ونموذج الحواجز العاملية (Barriers) (١٩٨٦)م، ومعرفة اللغة (Knowledge of Language)، (١٩٨٨م) نموذج البرنامج الأدنى (Minimalist Program) (١٩٩٤م)، ثم النحو العلاقي (Relational grammar) ١٩٧٩م، لدافيد برلموتر، ثم النحو التركيبي المعمم (Generalized Phrase Structure Grammar) لجازدر، لقد قيم بمحاولات شتى لمقاربة التراث اللغوي العربي الإسلامي، انطلاقاً من نموذج أو أخر، لكن ما نلاحظه يرتبط أساساً بتطبيق بعض النماذج القديمة في اللسانيات (Linguistics)، مثل ما فعله إبراهيم أنيس[٣٢] وتمَّام حسَّان[٣٣].

من الاتجاهات المهمة التي حاول بعض اللغويين العرب توظيفها واصفين معطيات التراث اللغوي العربي الإسلامي، تصور فورث (Firth) النسقي ببريطانيا، الذي أدى ظهوره إلى التأثير في هاته التاليف، من ذلك إبراهيم أنيس وتمَّام حسَّان وعبد الرحمن أيوب وغيرهم[٣٤]، كما اهتم بعض الدارسين بالتأهيل للمقاربات الوظيفية النسقية عربياً مثل أعمال جعفردك الباب[٣٥]. غير أن التصور الوظيفي ظل غامضاً لدى لغويينا العرب

(٣٢) إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية (١٩٤٧م).

(٣٣) تمَّام حسَّان مناهج البحث في اللغة ١٩٨٨م واللغة العربية بين المعيارية والوصفية (١٩٨٨م).

(٣٤) – إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ (١٩٥٨م).

- تمَّام حسَّان: العربية معناها ومبناها: (١٩٧٣م).
- عبد الرحمن أيوب: التحليل الدلالي للجملة العربية ١٩٨٣م.

(٣٥) جعفر دك الباب الموجز في شرح دلائل الإعجاز نظرية الجرجاني وموقعها من علم اللغة العام الحديث

المعاصرين أو على الأقل محصوراً في «فورث» و «هاليداي» و«مارتيني»، ولم يتم تجاوز ذلك إلى باقي التيارات الوظيفية المعاصرة، حيث تم فقط تناول أداء هاته التيارات الوظيفية الكلاسيكية والمعروفة بالوجهة الوظيفية لدراسة الجملة «مقارنين بين مبادئها في تحليل الجملة وآراء الجرجاني النحوية والبلاغية»[36] أو إيراد بعض المفاهيم تجاه بعض المظاهر التركيبية في الجملة العربية من وجهة وظيفية بنيوية[37] أو وضع تصور وظيفي تركيبي لمارتيني[38].

بناءً على ذلك يجدر بنا الاهتمام بنماذج أخرى يمكن أن تشكل إثراء لقراءة لسانية عربية معاصرة للتراث اللغوي العربي الإسلامي استفادة من نماذج تعد في نظرنا الأصلح منهجياً والأعمق توجهاً والأشمل تحليلاً والأوسع تفكيراً والأكفى اصطلاحا والأثر مقاربة. إنها النماذج التداولية المعاصرة والحديثة من ذلك نظرية الأفعال اللغوية (Speech Acts Theory) المقترحة لدى كل من أوستين (١٩٦٤م) وغرايس (١٩٧٥م) ولاكوف (١٩٧٥م) وجوردن ونظرية براكمانطاكس (Pragmantax Theory) لدى كل من روس (١٩٧٠م) ولاكوف (١٩٧٢م)، ونظرية الأفعال اللغوية غير المباشرة لدى صادق Sadock وجرين Green ومورغان (Morgan) وغوردن (Gordon)، وكذلك التداوليات المعرفية (Cognitive Pragmatics) لدى كل من سبربر وولسون (Sperber & Wilson) ولاكوف وجونسن (Lakoff & Johnson)، وأخيراً نظرية النحو الوظيفي (Functional Grammar) لسايمن (Simon Dik) (١٩٧٨م) و(١٩٨٩م) وكوفيت (Co vet)، ودي غروت (De Groot)، وبولكشتاين (Bolkstein)، والمتوكل (Moutawakil).

ينبني اختيارنا لهاته النماذج لإعادة قراءة التراث اللغوي العربي والإسلامي على عدة أسس، منها

- إثراؤها النظري والمنهجي للدرس اللساني العربي بإضافة فَرْش نظري جديد لوصف بنيات اللغة العربية وتفسيرها[39].

(٣٦) نهاد الموسى: نظرية النحو العربي في ضوء وجهة النظر اللغوي الحديث.

(٣٧) المسدي والطرابلسي: الشرط في القرآن (١٩٨٠م).

(٣٨) المهيري: اللسانيات الوظيفة ضمن مؤلف: المدارس اللسانية (١٩٨٦م).

(٣٩) مصطفى غلفان: مصدر سابق ص (٢٤٥).

- أهمية اللسانيات الوظيفية التي تجمع بين البعد الصوري (Formal) والوظيفي (Functional) في الوقت نفسه لسد عدد من الثغرات في بعض النظريات اللسانية الوصفية البنيوية والتوليدية التحويلية على حد سواء.

- تكامل الدراسات داخل هذه الفرش النظرية والبحوث التي قدمها روادها، حيث اتخذت منهجاً لتحليل اللغة العربية. وهذا ما سنتخذه منهجاً لوضع أسس إعادة قراءة التراث اللغوي العربي الإسلامي بصورة شمولية ومتكاملة.

- تقيدها بالبحث العلمي وشروطه النظرية والمنهجية المتمثلة في تحديد الموضوع وضبط المنهج، وتحديد الغاية من البحث اللغوي في إطار فرش نظري دقيق ومُمَحَّصٍ حاسوبياً، بالجمع بين الوظيفة في التفسير، والصورية في صوغ القواعد، ذات الواقعية النفسية.

- اهتمامها بتحديد الفرش النظري المعتمد بالانخراط في الكتابة الاستهلالية والتمهيدية التي تصرف بالأصول العامة للسانيات الوظيفية ومبادئها وبتطور النماذج الوظيفية عندما يحصل تطور في النموذج المُنْتَحَى.

٢-٢- جهاز الاستدلال: في التوظيف: «شروط القراءة»:

تطرح شروط القراءة، بل إعادة القراءة للتراث اللغوي العربي الإسلامي، سؤالين جوهريين:

أ - لماذا نقرأ من جديد ؟

ب - كيف نقرأ من جديد ؟

أ - يطرح السؤال الجوهري الأول تجاه الهدف من إعادة القراءة من جديد، لطبيعة علاقتنا بالتراث اللغوي العربي الإسلامي حضارياً وبإلحَاحٍ بالنسبة لأي باحث عربي مسلم إذ يدفع بأمور ثلاثة:

- صوغ النظريات اللغوية العربية الإسلامية القديمة في قالب جديد يتيح المقابلة بينها وبين الدراسات اللسانية المعاصرة من البحوث.

- دعم النظريات الحديثة والمعاصرة بروافد نظرية جديدة قد تشبه ما اتفق عليه في الغرب وما اختلف تجاهه.

- خلق نموذج لغوي عربي إسلامي يضطلع بوصف ظواهر اللغة العربية وتفسيرها انطلاقاً من النظريات الحديثة بعد أن تُصَاغ وتُمَحَّص.

- الربط بين البعد الفلسفي والمنطقي للنظريات التراثية والنظريات اللسانية المعاصرة لخلق تداوليات وظيفية عربية إسلامية[40] قائمة على فلسفة تداولية في حقيقة تداولية كبرى وهي أنه «لا كلام إلا بين اثنين، ولو كان كلام المرء مع نفسه، ولا اثنان إلا عارض و معترض، ولا عارض إلا بدليل، ولا معترض إلا لطلب الصواب، ولا طلب للصواب إلا بجملة من القواعد»، وهذا يسهم في تحديد الهدف من قراءة التراث ألا وهو تبين السمات الاستدلالية وتوظيفها لسمات تداولية لوضع وسائل استدلال معتمدة في المناظرة من قبل علماء الكلام المسلمين مثل القياس والاستنباط والاستقراء.

من الأهداف الموجبة كذلك للقراءة من جديد بحث عدد من المفاهيم المهمة جداً مثل الاستلزام الخطابي لدى البلاغيين، والقياس لدى النحاة وغيرهم، وتحليل الخطاب لدى البلاغيين كذلك بخاصة الزمخشري، والأفعال اللغوية لدى الأصوليين، بخاصة الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام»، وابن حزم في «الإحكام»، والغزالي في «المستصفى»، والبصري في «المعتمد»، والمقاصد المتكلمية لدى الشاطبي في «الموافقات»، والقوى الإنجازية لدى فقهاء اللغة، مثل ابن جني في كتابه «الخصائص» والثعالبي في «فقه اللغة وسنن العرب في كلامها» وابن فارس في الصاحبي في «فقه اللغة»، والتراكيب الجعلية لدى علماء الصرف وغير ذلك كثير، ويمكن إجمال مستويات التحليل التداولي لدى لغويينا العرب المسلمين القدامى في مستويات ثلاثة:

- الداليات وهي: الدراسات التي تختص بوصف الدال الطبيعي في نطقه وصوره وعلاقاته. وبهذا تكون الداليات شاملة للأقسام الثلاثة المشهورة. الصوتيات كما نجد لدى رواد القراءات القرآنية والمظاهر الصوتية لدى فقهاء اللغة، والصرفيات

(٤٠) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (١٩٨٧م).

لدى علماء الصرف العرب المسلمين مثل ابن عصفور الإشبيلي وابن جني وابن الحاجب، والتركيبيات لدى ابن يعيش وابن هشام الأنصاري وسيبويه وابن مالك وغيرهم كثير.

- الدلاليات وهي: الدراسات التي تختص بوصف العلاقات بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها سواء اعتبرت تصورات في الذهن أو أعياناً في الخارج، وهذا يهم كل الدراسات اللغوية العربية القديمة التي عالجت البعد الدلالي في اللغة من ذلك مؤلفات فقه اللغة ومعاني القرآن وإعرابه وأصول الفقه والبلاغة عند الجرجاني والسكاكي خاصة.
- التداوليات: «وهي الدراسات التي تختص بوصف العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها وبين الدالين بها».

إلى جانب ذلك هناك قضايا أخرى مثل تحليل الخطاب والمناظرة والبنيات والصور المنطقية والحجاج التي توجد بثنايا تأليف تراثنا اللغوي العربي القديم، التي هي بحاجة إلى نفض الغبار عنها وإخراجها من منطقة الظل والنسيان أو التناسي، وهي قضايا كبرى تدفع إلى التفكير بأهمية المنهج العلمي وضرورة التسلح به، لاستثمار مبادئ التحليل العلمي المضبوط في دراسة الفكر العربي الإسلامي قديمه وحديثه، وقد حدد بعض الباحثين المعاصرين بوضوح الشروط الموضوعية اللازمة للاستفادة من مناهج العلوم الحديثة حاصراً إياها فيما يأتي:

«أن يبني المستفيد طريقاً لتركيب هذه العلوم فيما بينها تركيباً متكاملا».

- أن يبني نظرية للاستفادة من هذه العلوم.
- أن يحدد نَمُوذَجاً يحقق قضايا هذه النظرية[41].

والواقع أن الكتابة اللسانية العربية المعاصرة في شموليتها أحوج ما تكون إلى خلق تصور لقراءة التراث اللغوي العربي المعاصر وبلورته لخلق نظرية لسانية عربية إسلامية.

(٤١) المؤلف نفسه ص (١٥٩).

ب – أما كيفية القراءة من جديد للتراث اللغوي العربي الإسلامي فيقترح للإسهام في حل هذا الإشكال - التمييز فيما يسمى باللغويات المعاصرة بين جانبين:

١ – جانب يتعلق باللغويات من حيث كَوْنُهَا نظرية عامة تستند إلى مقولات أساسية (البنية – المستويات اللغوية – نسقية هذه المستويات واعتباطية الدليل اللغوي – البنية التحتية).

٢ – جانب يهم الربط بين البنية اللغوية ووظيفتها التواصلية.

كما أن عملية القراءة تتم على مرحلتين:

أ– مرحلة التمثيل والعرض (Presentation): أي عرض التراث اللغوي العربي الإسلامي وشرحه، انطلاقاً من المقولات اللغوية العامة لتبرز عناصره في ضوء ما هو جديد.

ب – مرحلة النمذجة التي يقارن بمقتضاها النتاج اللغوي العربي الإسلامي القديم بالنماذج اللسانية المعاصرة مما يبين أنه:

- قابل للانصهار في نموذج معين.
- يستلزم أن يصاغ بشكل نوعي وخاص يجعله نظرية لغوية مستقلة[42].

يطرح عدد من اللغويين* فرضيتين مرجعيتهما: جوليا كرستيفا في مقال لها «إبستمولوجيا اللسانيات» ١٩٧٩م بمجلة (Langages) عدد (٢٤)، وغريماس أ.ج. في «السيميائيات والعلوم الاجتماعية» على أساس تعلق الفرضيتين بوحدة الخطابات العربية الإسلامية القديمة.

- فرضية قوية: حيث يمكن إرجاع كل الخطابات إلى النظرية القاعدية نفسها وكل الخطابات نماذج لها.
- فرضية ضعيفة: حيث تطرح نسبية تصور نظري موحد، فالظواهر الدلالية وحدها تعد المجال الاستقصائي الوحيد الممكن جعله مجالاً نظرياً للخطابات.

---

(٤٢)أحمد المتوكل: نظرية المعنى في الفكر اللغوي العربي القديم (١٩٨٢م).

* المؤلف نفسه.

بناءً على ذلك تنحو الفرضية الضعيفة إلى بناء نظرية نسبية حيال المعنى – أما الفرضية القوية – فتنحو نحو بناء نظرية عربية إسلامية في المعرفة.

٢-٣- جهاز الاستدلال: في التكييف: تجليات القراءة:

٢-٣-١- القراءة الداخلية:

تعد قراءتنا للتراث اللغوي العربي الإسلامي متجلية في كل مَا رِيمَ تَحْصِيلُه وَاصِفاً اللغة العربية وظواهرها بشكل مباشر متمثلاً في النحو والبلاغة والصرف والمعجم والأصوات وفقه اللغة، أو غير مباشر مَصُوغاً لدى الأصوليين والمفسرين وروداد معاني القرآن وإعرابه ورواد القراءات القرآنية على أساس عد هاته العلوم خطابات تشكل نظرية موحدة، ومن ثم عد التصور المنطلق منه منهجياً في هذا البحث تَصَوُّراً منهجياً جَنِينِيا يروم التأسيس[43] بداية لمِرْشاحٍ يمكن من تجاوز الأخطاء السالفة التي رامت وصف هذا التراث وصفاً أحادياً من جهة، وبعض الاقتراحات المقدمة من لدن لسانيين وسيميائيين معاصرين حيَالَ العلاقات بين الخطاب العلمي المعاصر تُجَاهَ اللغة والفكر اللغوي القديم من جهة ثانية. يعد التصور المنهجي الجنيني[44] المقترح هنا بعيداً عن تشكيل نظرية لإعادة القراءة، بل مجموعة من «القيود» الموجبة لتطبيق إجراء يُمَكِّنُ من تفادي الأخطاء الأكثر خطورة في عملية القراءة أو إعادة القراءة. لذلك يعد القيد المنهجي الأول – كما ذكرنا سلفاً عبارة عن عرض التراث اللغوي العربي الإسلامي، ثم عرض اللغويات المعاصرة، بعد ذلك وضع تكثيف (Compatification) داخلي للخطابات اللغوية العربية القديمة وهذا ما ندعوه التكثيف الداخلي الأول، فالتكثيف الداخلي الثاني المتمثل في تكثيف النظريات اللسانية والمعرفية والمنطقية المعاصرة وأخيراً عملية التكثيف الخارجي القائمة على المقارنة بين القديم والمعاصر. من ثمة نعده أول

---

(٤٣) يدل مفهوم نظرية هنا على مجموع المفاهيم التي تتيح وصف ظواهر في مقابل التحليل الذي يحيل على مختلف الأوصاف المُخَلَّفة لنفس الجهاز المفاهيمي (يمكن الاطلاع على تصور أحمد المتوكل (١٩٨٢). وباشلار (١٩٧٥) و (١٩٧٧) وغيريماس (١٩٧٦) وكرستيفا (١٩٧٩) و الأخضر (١٩٧٩) وستامب (١٩٧٥) وعبدالرحمن طه (١٩٧٩) وفنلر (١٩٧١).

(٤٤) يطرح أحمد المتوكل نفس التصور [١٩٨٢: ٢١].

تَجَلٍّ لإعادة قراءة التراث اللغوي العربي الإسلامي بوصفه وحدة عميقة لاعتبارات عدة:

- **عمق التوجه:** حيث إن كل الخطابات لم تكن خطابات لغوية بسيطة، بل كان توجهها موحداً وهدفها واحد، حيث كانت برمتها، وعلى الرغم من تباين ميادين الاهتمام المشتغلة به ومجالاته، تحاول تفسير النص القرآني وفهم أسرار مفرداته وتراكيبه.

- **ظاهرة الموسوعية:** حيث إن كل اللغويين العرب المسلمين كانوا موسوعيين، إذ شكلت التداخلات المتعددة بين مختلف الخطابات السبب الرئيس لعدم استقلال هده الميادين، لذلك وجدنا الزمخشري نحوياً في (المفصل)، ومعجمياً في (أساس البلاغة)، ومفسراً في (الكشاف).

- **وحدة المنطلق المعرفي والمتني:** إذ كان النحاة والبلاغيون والمعجميون والصواتيون والصرفيون والأصوليون والمفسرون فقهاء اللغة يغرفون من نفس المعين ومن المؤلفات الأولى التي تدرس اللغة بخاصة كتاب سيبوية إلى جانب هذا المتن نجد نفس المنطلق المعرفي والفكري ألا وهو القرآن الكريم.

- **التداخل المنهجي والنظري:** إذ نجد تاسُراً على مستوى النظر والذي يعد من أهم هذه العوامل وهي الفكرة التي كانت تختلج معظم الباحثين داخل إطار كل ميدان من الميادين تُجَاهَ عدم كفاية مقاربتهم الخاصة أو المقاربات المعمول بها داخل الميادين المجاورة، ومن ثم ضرورة الربط منطقياً بالتكثيف بين مختلف المقاربات على الرغم من اختلاف وسائلها وترميم بعضها ببعض، وذلك قصد التوصل إلى تحليل أكثر ملاءمة بتحقيق مستوى الكفاية الوصفية للظواهر اللغوية عامة والظواهر الدلالية خاصة.

- **التداخل المتني:** إذ نجد عدداً من الظواهر اللغوية عولجت من لدن كل الباحثين اللغويين العرب المسلمين القدامى بلاغيين ونحاة وأصوليين ومفسرين من ذلك

  - الأمر والنهي.

- الإحالة وعلاقتها بالخطاب القرآني.
- الأفعال اللغوية: المباشرة وغير المباشرة.
- الدلالة بتجلياتها: الصريحة والضمنية.
- الاستلزام التخاطبي.
- بنية القول إلخ.

يعد بعض اللغويين المعاصرين والباحثين في مجال التراث اللغوي العربي الإسلامي[٤٥] أن الاستراتيجيا الموجهة لكل الخطابات اللغوية العربية الإسلامية القديمة قائمة على محاولة تفسير النص القرآني ومحاولة فهم مقاصده، وهذا صحيح إذا ما قابلنا التفكير اللغوي التراثي العربي الإسلامي بالدراسات اللغوية المعاصرة حيث إن اللغويين العرب المسلمين توافرت لديهم الاستراتيجيا (الخطاب القرآني) فأوجدوا لها الأدوات المنهجية والمصطلحية، في الوقت الذي اندثر فيه الهدف والوازع لدى الغرب على الرغم من توافر الآليات والأجهزة المفاهيمية الواصفة والمفسرة للهدف المنشود.

بناءً على ذلك، يعد من الأهمية بمكان البحث عن الهوية العميقة لكل الخطابات اللغوية العربية الإسلامية التراثية بوصف مختلف الظواهر، على الرغم من اختلاف المصطلحات المستعملة داخل مختلف الميادين، إن هذه المفاهيم تَسِمُ الفرضيات والمبادئ الأولية التحتية «الأصول» للتفكير العربي القديم حيَال اللغة بصفة عامة.

من الممكن تمييز اتجاهين مختلفين داخل التراث اللغوي العربي الإسلامي:

- اتجاه يدافع عن استقلال الخطابات.
- واتجاه مناقض يدافع عن إمكان إدماج مختلف الخطابات داخل خطاب واحد.

- تأسيساً على ذلك نجد بعض الخطابات التي تقتبس مفاهيم الخطابات المجاورة لها مع

(٤٥) انظر مثلاً مؤلفات من قبيل:
- محمد عيد: الاستشهاد والاحتجاج باللغة (١٩٨٨م).
- أحمد المتوكل. نظرية المعنى في الفكر اللغوي العربي القديم (١٩٨٢م).

الحفاظ على استقلالها. وهذا يصدق على النحو خاصة، فقد كان النحاة المتأخرون يقتبسون بعض المفاهيم البلاغية والأصولية والتفسيرية، مثل ابن هشام الأنصاري «النحوي المتبالغ» والذي تناول في مؤلفه «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» ظاهرة الحيز (Scope) في الجمل المنفية المُسَوَّرة بمفاهيم بلاغية، كما انتقد قصور التحليل النحوي الصرفي للصُّرفة، إذ يكمله مستعينا بمفهوم الحصر. من جهة ثانية نحد مجالات ندعوها «لسانيات الخطاب» مثل البلاغة والأصول والتفسير، وهذه المجالات التي تميل إلى اقتباس التحاليل النحوية وتجاوزها، من ثمة تتحقق هذه المحاولة المُدْمَجَة على ثلاثة مستويات:

- في المستوى الأول: نلاحظ الميدان الذي يهتم بالجملة في علاقتها بسياق الخطاب، اي البلاغة التي تضم النحو إليها، وفي هذا الإطار قام الجرجاني ببناء نظرية نظم ترتبط بمعاني النحو.

- في مستوى أعلى من سالفه: يبدو لنا أن علم الأصول - من توسيع مجال بحثه الاستقصائي (متواليات النص القرآني باعتبارها واردة لاستنتاج القوانين الشرعية) - يميل رواده إلى استيعاب النحو بمفهومه العام (الجهاز الواصف الذي يأخذ على عاتقه المظاهر التداولية (Pragmatics) للغة / البلاغية).

يقدم الشاطبي نموذج النحو الذي يعتبر عِلْمَ أَدَاةٍ داخل الأصول[46]، مثل سيبويه؛ لأنه يحتوي علم المعاني وعلم البيان، وهما مكونان أساسيان في البلاغة.

- في المستوى الثالث من الإدماج: يتجلى علم التفسير، خطاباً رائداً، إذ يعتبر مجال بحثه الاستقصائي أكثر اتساعاً من سَالِفيهِ (النص القرآني في شموليته)، إذ يستقطب التحاليل الأخرى. إنه بعبارة أخرى، محور تفاعل كل الخطابات من نحو وبلاغة وأصول، إنه بهذا المعنى يعتبر «علم العلوم»، «إذ لا نجد علماً من العلوم الإسلامية من فقهها وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بين لا يدفع ومكشوف لا يتقنع و [...] الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبني على علم

(٤٦) انظر مقدمة كتاب الموافقات، للشاطبي.

النحو، والتفاسير مشحونة بالروايات عن «سيبويه» والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين»[47].

أما ابن خلدون فيرى في مقدمته أنه لا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة، وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها [...] والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو إذ به تتبين أصول المقاصد بالدلالة[48].

والجدير بالذكر أن كلا من الخطاب النحوي والبلاغي والأصولي جاء ليخلق توجهاً خطابياً مُوَحَّداً، فقدم بذاك علم البلاغة دراسة للقواعد المؤسسة للأسلوب البليغ المؤدي للمعنى (دراسة الجملة) سَدّاً لِثَغْرَةِ النحاة، بالإضافة إلى دراسة معرفة ما يريده المتكلم بلاغياً لدى الأصوليين، فكل العلوم كانت تتأثر وتتآسر تأثيراً وتأثراً، دون التزام تاريخي، فكما استفاد النحو من البلاغة والأصول أفاد لاحقاً هذين العلمين في البحث عن القواعد التركيبية الضابطة للاستعمالات التداولية المختلفة، حيث استفاد الأصوليون من البحث النحوي في استنباط الأحكام الشرعية.

٢-٣-٢ إعادة القراءة الخارجية:

٢-٣-٢-١- في المعرفية العلمية:

هنالك عدد من الخصائص الواسمة للمعرفة العلمية لدى المفكرين اللغويين العرب المسلمين القدامى، حيث تجلت من الأصول المنهجية لعلوم اللغة:

- فقه اللغة: ابن جني والثعالبي وابن فارس.
- علم أصول الفقه: الآمدي وابن حزم والغزالي والبصري والشاطبي.
- علم التفسير: الرازي والطبري والزمخشري.
- علم المنطق: أبو حامد الغزالي.

نجد هؤلاء العلماء غير متخصصين في مجال دون أخر، فقد كان الأزهري معجمياً

---

(٤٧) الزمخشري المفصل في علم العربية ص ١٥٣.

(٤٨) ابن خلدون. المقدمة ٥٤٥.

ومفسراً وابن جني صرفياً وفقيه لغة ومتأدباً وابن حزم فيلسوفاً رائد مذهب الظاهرية وأصولياً، وابن سينا فيلسوفاً وطبيباً ورياضياً و جمال الدين ابن هشام نحوياً ورجل قانون، والتوحيدي أديباً ونحوياً وعالم تفسير، وأبو منصور الثعالبي لغوياً ومعجمياً وبلاغياً، وعبد القاهر الجرجاني بلاغياً ونحوياً وصرفياً، وابن سلاّم الجمحي ناقداً أديباً ومعجمياً، والخليل بن أحمد معجمياً، ونحوياً والرازي أصولياً ومفسراً وباحثاً في أصول الدين، والزمخشري نحوياً ومفسراً وبلاغياً ومعجمياً، والسكاكي قانونياً بلاغياً والسيرافي نحوياً وبلاغياً، والسيوطي مفسراً ونحوياً ومعجمياً وباحثاً في الأصول وعلم اللغة العام، والشافعي قانونياً وأصولياً (صاحب الرسالة)، والشاطبي أصولياً ونحوياً والطبري مؤرخاً وقانونياً وأصولياً ومفسراً، والغزالي فيلسوفاً ومنطقياً وأصولياً وصوفياً، والمبرِّد أديباً ونحوياً ومعجمياً وناقداً أديباً.

لقد قدم هؤلاء العلماء أنواعاً من المعرفة العلمية:

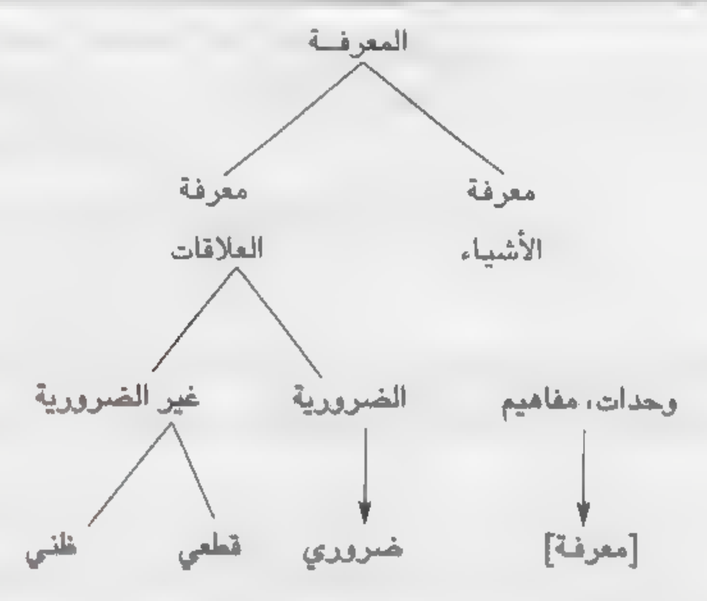
- نستلزم وجود عدد من الأنواع المعرفية يمكن اختزالها فيما يلي:

- المعرفة المتضمنة في مفهوم «المفردات»، والتي تبناها المناطقة والأصوليون وأسموها «المعرف».
- المعرفة المرتبطة بالتفاعل السالب أو الموجب بين الوحدات أو المفاهيم التي يدعوها هؤلاء العلماء «بالعلم». وهذا ما يستلزم:

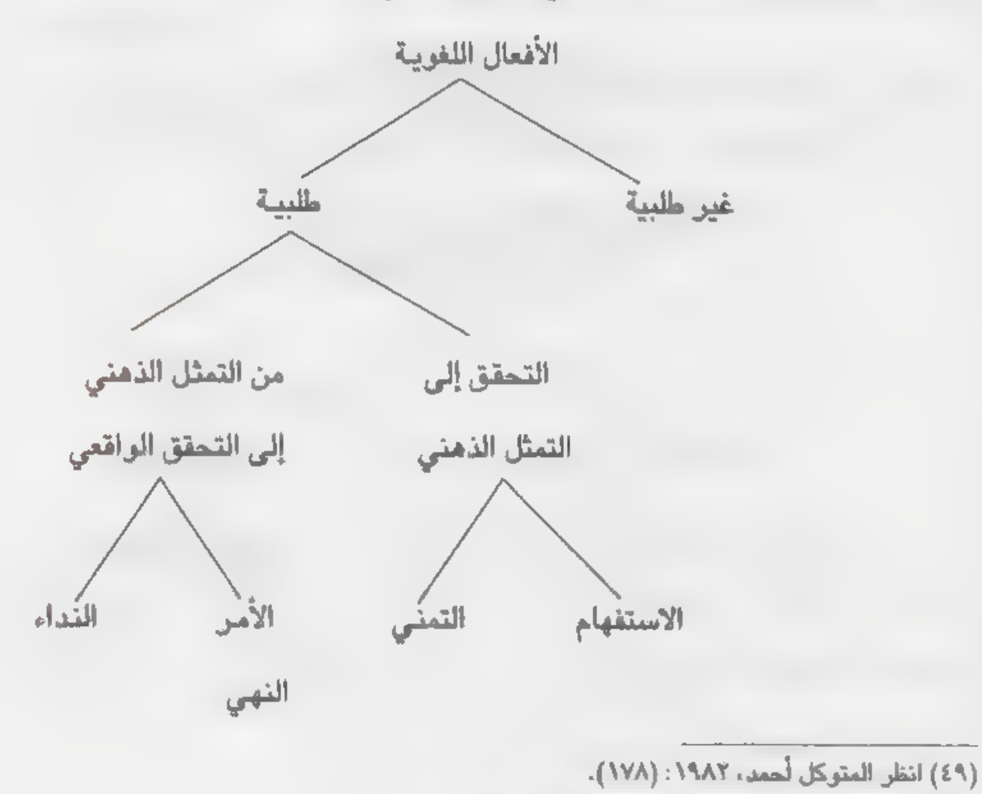
* المعرفة الضرورية «العلم الضروري» الذي لا يناقش مُؤَدٍّ إلى إثباتات مسلم بها مثل ١ أقل من ٢ مثلاً.

* والعلم النظري المتوصل إليه بواسطة وسيط الاستنباط.

يدرج بعض الأصوليين داخل المعرفة النظرية ثنائية «العلم القَطْعِي» و «العلم الظني» أو الحدسي، وهذا ما يمكن صوغه في الخطاطة التالية:



صيغت هذه المعرفة لدى المفكرين اللغويين العرب القدامى في شكل بنيات أو وظائف تعد صيغاً عملية لدى هؤلاء بمحاولة توظيفها في صيغة أفعال لغوية أو وظائف تداولية، فمن الأفعال أَوْرَدُوا. الاستفهام والتمني والأمر والنهي والنداء[49].



(٤٩) انظر المتوكل أحمد، ١٩٨٢: (١٧٨).

أما على مستوى الوظائف التداولية، فهم يميزون بين:

وظيفة المخْبَرِ عنه: حيث يريد المتكلم من المخاطب تقاسم معلومة معه.

- وظيفة المخبر به: أو الخبر.

ويعبر عن هاتين الوظيفتين بمصطلحات أخرى:

- المتحدث عنه/ المتحدث به.
- المسند إليه/ المسند، إلخ.

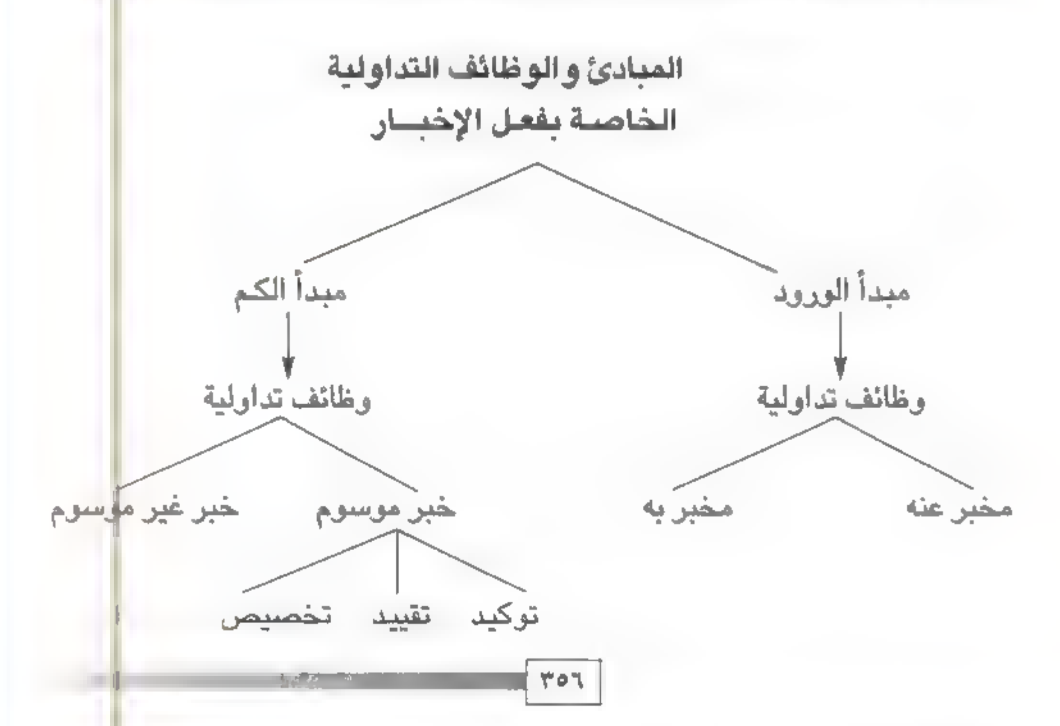
مصدر الثنائية التي أوردوها: مخبر عنه، وخبر مبدأ «ورود» الخبر بناءً على نسق «كم» المعلومات المخبر بها، كما يؤكد البلاغيون أنفسهم، حينما ميزوا بين عدد من الوظائف الأخرى:

- الوظيفة غير الموسومة: وهي المعلومة الموجهة إلى المخاطب غير العارف بها.
- والوظيفة الموسومة. وهي المعلومة الموجهة إلى مخاطب ما يتلى فيها.

تقتضي الوظيفة الموسومة بدورها وظائف فرعية أُخرى:

- التوكيد.
- التقييد.
- التخصيص.

بناءً على هذا يمكن اختزال خصائص الأفعال والوظائف الإخبَارية المؤسسة، انطلاقاً من المبادئ التواصلية الخاصة بها والوظائف التداولية الناتجة عن ذلك في الخطاطة التالية



٢-٣- ٢-٢ التراث اللغوي العربي الإسلامي والنظريات اللسانية والسيميائية المعاصرة[٥٠]:

تعد هاته المحاولة تقابلاً وتَكْثِيفاً بين التراث اللغوي العربي الإسلامي وبعض الأجهزة النظرية أوالتمثيلية والنمذجية اللسانية الغربية، نظرية الأفعال اللغوية خاصة (Speech Acts theory)، ونظرية براغمانطاكس (Prag-mantax) والنظرية الوظيفية (Funtionalism) والسيميائيات البنيوية (Structural Semiotics)؛ لذلك يحسن وضع تقابل ثنائي بين التراث اللغوي العربي الإسلامي وكل تصور من هذه التصورات على حدة.

(أ) النظرية العربية الإسلامية/ براغمانطاكس:

نعني بنظرية البراغمانطاكس أعمال اللغويين الأمريكيين[٥١] المنتمين إلى تيار الدلاليات التوليدية (Generative Semantics)، التي اقترحت منذ ١٩٦٨م، مع شارلز فيلمور (Fillmore)[٥٢] وبوستال (Postal) وماكولي (Macawley) و (باخ) E Bach و(لاكوف)[٥٣] Lakoff و(روس)[٥٤] J R Ross، التي انشقت عن النحو التوليدي التحويلي، حيث أدخل رواد البراغمانطاكس عدداً من العناصر التداولية على عملية الوصف التداولي للغة مثل: «الأفعال اللغوية» و«الاقتضاء»، من ثمة فالبراغمانطاكس تم تكثيفها بعدد من المفاهيم والمصطلحات التداولية المقترحة خاصة من فلسفة اللغة العادية لدى كل من. ستراوسن (Strawson) وأوستين J.L. Austin.

من مبادئ نظرية البراغمانطاكس ما يلي:

(١) تعتبر المظاهر التداولية للغة واستعمالها جزءاً أَسَاساً مثلها مثل المظاهر الصورية.

(٢) يعتبر البعد التداولي للغة متفاعلاً مع البعدين: الدلالي والتركيبي.

---

(٥٠) انظر لذلك النموذج الذي يقدمه المتوكل ١٩٨٢: ٢٨٧ وما بعدها، والذي اعتمد هنا.

(٥١) نقصد: روس ١٩٧٠، ولاكوف ١٩٧٢.

(٥٢) فيلمور، ١٩٦٨، حالة الحالة.

(٥٣) لاكوف: اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعي ١٩٧٢.

(٥٤) روس. ١٩٧٠، عن الجمل الإخبارية.

(٣) عدم إمكان تفسير عدد من المظاهر الصورية للغة دون مرجعية للبعد التداولي.

من ثمة، حاول رواد هذا الاتجاه توجيه بحوثهم نحو تفاعل بين: التركيب والدلالة والتداول، والمصطلح يدل على ذلك، فاقترحوا تنوع الأفعال اللغوية إلى:

- أفعال مباشرة: تستخلص حرفياً من سياق الكلام (المقال).
- أفعال غير مباشرة. تستخلص من سياق الحال (المقام التواصلي)، مثل ما اقترحه غوردن Gordon ولاكوف ١٩٧٥.

من هذا المنطلق يمكن مقابلة التراث اللغوي العربي الإسلامي ونظرية براغمانطاكس على مستوى المبادئ وتنظيم الوصف.

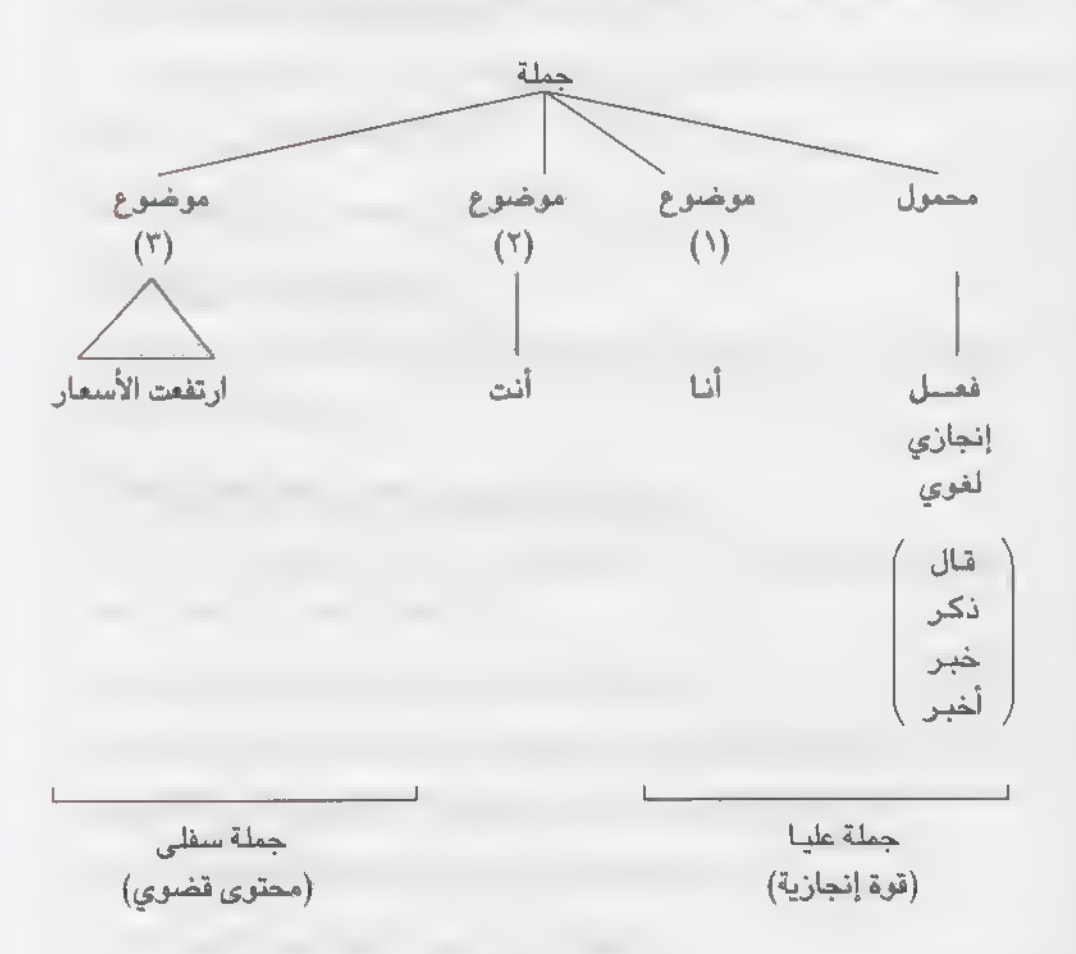
فعلى مستوى المبادئ نجد التوازي يهم ما يلي:

- ضرورة إدراج البعد التداولي في عملية الوصف اللغوي لدى الأوائل والثواني.
- ضرورة الربط بين بنية اللغة الصورية ووظيفتها التواصلية.
- قصور الوصف الصوري لبنية اللغة وعدم كفايته.
- الفرق الوحيد بين لغويينا العرب القدامى والمحدثين يتجلى في توسيع توصيف المبادئ السالف ذكرها على الأفعال اللغوية وكذلك بعض المظاهر التداولية الأخرى.
- ويمكن صوغ التفاعل بين التصورين: القديم والمعاصر كما يلي:
  - يمكن لقول واحد أن يَحْكُمَ، إلى جانب محتواه القضوي الناتج عن الدلالات المسندة إلى الوحدات المعجمية التي تشكلها علاقات نحوية أخرى ممكنة التجلي، وكذلك قُوَى إنجازية أُخرى مضمومة إليه.
  - تتجلى الدلالات التي يستلزمها القول مقامياً إلى جانب محتواه اللغوي في نوعين:
    - دلالة حرفية، ظاهرة تتجلى على مستوى السطح (فعل مباشر).

- دلالة ضمنية (فعل لغوي غير مباشر).

- يدرس بعض الأصوليين عدداً من الأفعال اللغوية التي نجد لها دراسة لدى رواد براغما نطاكس، مثل الأمر والنهي، كما يدرسون عدداً من البنيات الكامنة خلف الاستلزام الحواري وهو ما لا نجد رواد البرغما طاكس أو رواد الأفعال اللغوية يستعملونه مثل مفهوم المخالفة. مع ذلك، يلتقي التصوران في مسألة تبني الفرضية الإنجازية، أي أن كل جملة تعتبر خبرية أو إنشائية ظاهراً وإنشائية عمقاً، يمثل سطحها المحتوى القضوي وعمقها القوة الإنجازية، بافتراض جملة عليا (القوة الإنجازية الخفية) وجملة سفلى (المحتوى القضوي الظاهر) كما يلي:

جملة: **ارتفعت الأسعار**



عموماً يمكننا الآن التأسيس لتآسر بين طرفي الحوار (التراث اللغوي العربي الإسلامي ونظرية براغما نطاكس) كما يلي:

- **السكاكي/ غوردن ولاكوف: Gordon & Lakoff:**

تعد الدلالة الضمنية غير المباشرة لقول ما، مشتقة استلزاماً من دلالته الحرفية الممثلة بشكله السطحي.

- **الآمدي والبصري والشاطبي والغزالي/ هرنجر Heringer:**

يعد توازي الدلالة التي يبلغها القول والدلالة التي يوجهها داخل مقام استعمال معين أمرًا يتعلق بالمعنى السابق إلى الفهم.

- **النحاة العرب/ صادوق وغرين Sadock & Green:**

منطلق طرفي الحوار وجود دلالتين: سطحية وعميقة، على أساس التمثيل لكلتا الدلالتين في مستوى البنية التحتية.

يمكن وضع توازٍ على مستوى النمذجة كما يلي:

- **السكاكي/ غوردن ولاكوف:**

الذين يقترحون نمذجة تأويلية تبين الدلالة الضمنية التي تشكل «خرج» قواعد التأويل التي تحكم الدلالة السطحية.

- **النحاة والجرجاني/ صادوق وغرين وهرنجر:**

يتبنى هؤلاء برمتهم مسلمة إمكان تنظيم وصف يَجْعَلُ من البنية التحتية مجال تمثيل لكلتا الدلالتين: السطحية والضمنية.

(ب) النظرية اللغوية العربية الإسلامية/ النظريات الوظيفية:

تضم النظريات الوظيفية عدداً من الاتجاهات اللسانية المعاصرة الرامية إلى وصف بنية اللغة في علاقة بوظيفتها أو وظائفها، وانقسمت إلى اتجاهات ثلاثة.

- المدرسة النسقية: وتضم لغويين على رأسهم ماك هاليداي.
- تيار الوجهة الوظيفية للغة: أو مدرسة براغ اللغوية.

والوظيفية التي ظهرت بالولايات المتحدة الأمريكية في السبعينيات والثمانينيات ويمثلها لُغَوِيُّون جعلوا من التواصل وظيفة أساسة.

يشترك المنظرون اللغويون العرب القدامى واللغويون الوظيفيون في عدد من المبادئ العامة والقواعد الوصفية على مستوى التنظير:

- اللغة أداة التفاعل الاجتماعي.
- اللغة بنية صورية ووظيفة تواصلية.
- تحدد الوظائف التواصلية الخصائص البنيوية للأقوال.
- يعد التفاعل بين البنية والوظيفة تفاعلاً على مستوى المعرفة اللغوية نفسها، أي القدرة والسليقة اللغوية لا على مستوى السطح فحسب.
- هناك تفاعل بين المستوى التركيبي والدلالي والتداولي على أساس أسبقية التداول على الدلالة والدلالة على التركيب بالترتيب.
- ضرورة تفاعل الوظيفة التداولية للقول وبنيته الصورية.
- تتميز النظرية العربية بكونها تربط مختلف الوظائف التداولية بمبادئ عامة تهم فعل التواصل نفسه.

يقترح أحمد المتوكل في هذا الإطار تنظيماً سُلَّمِياً لبنية نحو ينتظم عبر مكونات. صرفية - صوتية على مستوى الكلمة (المفرد) وتركيبية (النحو)، على مستوى القول المركب، وهي عبارة عن قواعد تركيبية ودلالية تقوم بدور التمثيل الدلالي، حيث تكون دخلاً لقواعد تأويل أولي تتمثل فيها القواعد التداولية الأساس، وتعتبر بدورها دخلا لقواعد تأويل ثانية تصوغ التمثيل التداولي المشتق، فالأولى تمثل المكون التداولي الأول (المعاني) وتمثل الثانية المكون التداولي الثاني (البيان)، وهذا مستوى تلاؤم المقال والمقام، وهذا صوغ كلي للمكون التداولي، ويمكن صياغة التنظيم السلمي لبنية النحو المقترح كما يلي:

تنظيم بنية النحو

المكون		القواعد والتمثيل	المستوى
مكون صرفي - صوتي (الصرف)		فونيمات ↓ - وحدات معجمية	مستوى الكلمة (المفرد)
مكون تركيبي (النحو)		قواعد تركيبية ودلالية ↓ قول مركب وتمثيل دلالي	مستوى القول المركب (المركب)
مكون تداولي	مكون فرعي تداولي (١) معاني	قواعد تأويل(١) ↓ تمثيل تداولي (أساس)	مستوى تلاؤم المقال والمقام
	مكون فرعي تداولي (٢) (بيان)	قواعد تأويل(٢) ↓ تمثيل تداولي (مشتق)	المقال والمقام

تدل هذه النمذجة على العلاقة الوثيقة بين المكون التداولي والمكون التركيبي، وهذا يؤكد المصطلح المقترح «تأويل»، إذ يَقوم المكون التداولي بتأويل بيانات المكون التركيبي ومعطياته.

في الواقع، يعد جهاز التأويل معقداً كَمَا تُجَلِّي ذلك الخُطاطةُ المقدمةُ سَلَفاً لتنظيم بنية النحو:

- تُسْنِدُ مجموعة قواعد التأويل الأولى، ذات الطبيعة التداولية، تأويلاً دلاليا (قوة إنجازية وتكليمية) إلى البنية التي يُقدمها المكون التركيبي، باستعمال المعلومات التي يُقدمها المقام التواصلي من ثمة يسند إلى القول تأويل «الاستخبار» و«الالتماس» و«الأمر» و«التمني» و«التعجب» إلخ.
- تسند مجموعة ثانية من قواعد التأويل المستمدة كذلك من التأويل الأول «المباشر»، دلالة «غير مباشرة» أو «ثانية». يمكن بذاك لقول معبر عن «الأمر» أن يحصل، في حال استيفاء بعض الشروط المُرْضِيَة، على تأويل «الالتماس» أو «الدعاء».

ملاحظة:

نلاحظ هنا غياب المكون الدلالي بكونه واصفاً للمعنى الحرفي للقول، وذلك بسبب إسناد هذا التأويل إلى المكون التركيبي نفسه. وهذا يوازي ما اقترحه السكاكي كذلك. يمكن هذا التصور من اقتصاد مكون ثالث من مجموعات القواعد التأويلية، تلك التي تقوم بدور إسناد تأويل دلالي حرفي إلى القول مع تخصيص «محتواه القضوي».

٢- ٣-٢-٣: في شروط إعادة القراءة:

تضع أمامنا إعادة القراءة للأعمال اللسانية والسيميائية للمفكرين العرب القدماء مجموعة من العقبات التي لَم تُحَلَّ بعدُ، خاصة تلك التي تَتَعَلَّقُ بكيفية إعادة القراءة نفسها مما يجعل هذه العملية أكثر تعقيداً عدم اقتصار المشاكل على التفكير العربي القديم، بل تهم المسألة إشكالاً لا يرتبط بالتفكير اللساني والسيميائي القديم برمته.

من بين التساؤلات الجوهرية التي تطرح علينا معرفة الطريقة التي نستطيع بواسطتها حل التناقض الملازم للأهداف التي تتوخى الوصول إليها كل عملية إعادة القراءة.

- التقديم «الموضوعي» للفكر القديم من جهة.

- وصفه من وجهة نظر معاصرة حتى نتمكن من استغلال نتائجه من جهة أخرى. إن نظرية إعادة القراءة التي تتوافر فيها هذه الشروط، لم توجد بعد، على الرغم من المحاولات المتعددة الهادفة إلى وصف الفكر اللغوي القديم عامة واستغلاله، كما تفتقر إلى التفكير المنهجي الذي يسم كل محاولة إعادة قراءة، والذي يضع المبادئ العامة التي تقود خطوات القراءة نفسها.

يَحْسُنُ التفكير في الطريقة التي يمكن اتباعها في إعادة قراءة العمل اللساني والسيميائي للمفكرين العرب القدماء: النحاة والبلاغيين والأصوليين والمفسرين والمناطقة والمعجميين والصرفيين وفقهاء اللغة وعلماء اللغة؛ إذ « إن أي محاولة لوضع منهج لإعادة القراءة ستستفيد أولاً من القصور المنهجي الذي انتاب المحاولات الأولى لإعادة القراءة، ثم الإفادة من قراءة عدد من التأليف والبحوث التي تهتم بتسطير المنهجية العامة ومبادئها لأي إعادة قراءة»[55].

الجهاز المنهجي المعتمد وفَاقاً لأحمد المتوكل، عبارة عن عدد الشروط المتفاعلة فيما بينها، من ثمة يمكننا التمييز داخل هذه الشروط بين نوعين من القيود:

(١) القيود الخاصة بالمرحلة الأولى من عملية إعادة القراءة «مرحلة العرض».

(٢) القيود الخاصة بالمرحلة الثانية من عملية إعادة القراءة «مرحلة المقارنة».

(١) قيود على التقديم: المروم من التقديم، عملية تهم تقديم الإنتاج اللساني المراد قراءته، والشروط المقيدة له أربعة:

أ - شرط عام: يقتضي التمييز بين مرحلتين إبان عملية القراءة: مرحلة العرض ومرحلة إعادة القراءة.

---

(٥٥) يقصد من المحاولات الأولى محاولة بعض العرب باعتمادهم اللسانيات التاريخية المقارنة، ثم بعد ذلك اللسانيات البنيوية وأخيراً النحو التوليدي التحويلي إلا أنها كانت تفتقر إلى منهجية واضحة ودقيقة وعلمية لإعادة القراءة. يمكن الاطلاع على: المتوكل: نظرية المعنى ١٩٨٢ في شروط إعادة القراءة المستوفاة.

ب – شرط الشمولية:

أ – يمكن تبني موقفين تجاه عملية عرض التراث اللغوي:

- لكل قطاع أو ميدان قديم أسسه النظرية وطريقة في الوصف خاصين به؛ ومن ثم اتخاذه موضوع التمثيل وإعادة القراءة.
- تعد كل المجالات التي تهتم بالتفكير حيال اللغة بكونها مكونات لنفس النظرية «اللسانية والسيميائية».

ب - يبدو أن الموقف الثاني هو الموقف الأكثر ملاءمة لطبيعة التراث اللغوي القديم، والحجج التي يمكن تقديمها لفائدة هذا الموقف يمكن إيجازها فيما يلي.

لقد أحس المفكرون العرب القدماء أنفسهم بأهمية الحاجة الملحة لتلقيح هذه الميادين المختلفة فيما بينها واستلهام عملية ملء الخانات الفارغة التي تمت ملاحظتها داخل كل ميدان من الميادين باقتباسه لمفاهيم الميادين الأخرى.

بل إن هؤلاء المفكرين – علاوة على ذلك – يعتقدون، ويؤكدون بوضوح، أن الهدف الأسمى للعمل اللساني والسيميائي داخل كل ميدان هو محاولة المساعدة على وضع القواعد النظرية موحدة، وهي «نظرية النص القرآني» أو نظرية التفسير كما خصت بذاك[٥٦]، ويقتضي تحقيق شرط الشمولية عملاً تكثيفياً داخلياً[٥٧] يمكنه أن يسمح للباحثين الذين يريدون إعادة قراءة التراث من التمكن منه في شموليته، وانسجامه، وأصالة الجهد الوصفي والتنظيري الذي قام به المفكرون القدماء.

ج – شرط الورود:

١- يرى غرايماس[٥٨] والمتوكل[٥٩] أنه يمكن التمييز بين موقفين حيال التراث عامة.

---

(٥٦) أحمد المتوكل «نظرية المعنى» ص «٢٤٨».

(٥٧) نفسه ١٩٨٢.

(58) Greimas, A. J.: Semiotique et Sciences Sociales P. 17.

(٥٩) المتوكل ١٩٨٢.

- موقف الفيلولوجي الذي يقترح بحث النصوص المكونة للإنتاج اللغوي القديم، مع الربط بينهما حسب معيار تاريخي، وإعادة بناء الحياة السياسية والاجتماعية إلخ لعصر ما.

موقف اللساني الذي يهدف بالدرجة الأولى إلى الكشف عن الاتصال بين الخطابات القديمة حيال اللغة، وبين الخطاب «اللساني» و«السيميائي المعاصر»، إذ يسمح هذا الاتصال «بالإغناء المعرفي والمنهجي والمصطلحي المتبادل لهذه الخطابات. يجب على اللساني أن يعد بحث الخطابات اللغوية العربية الإسلامية متداخلة نظرياً مع الخطاب المعاصر، بوصفها أقوالاً وبرامج صغرى يستلزم بعضها بعضاً ولا ترجع إلى الأصول التاريخية للمعرفة، بل إلى المعرفة ذاتها واقتضاءاتها ومسلماتها الأولى» على حد تعبير غريماس.

٢-يعد الخطاب اللساني المعاصر خطاباً علمياً يتطور ويتسلسل في مقابل الخطابات الأديولوجية، إذ تظهر نتائجه علمياً بتوافر برنامجه على نهاية مفتوحة ومرنة في فترة لاحقة، وفاقاً لإعادة بناء أو تشكيل العمل العلمي السابق. يتحدد الخطاب العلمي داخل خطاب من هذا النوع، ومن هنا تأتي ضرورة ترجمة الأعمال العربية الإسلامية في نماذج معاصرة مع مراعاة خصوصيات العمل العلمي/ اللغوي خاصة، الواسم للتفكير اللغوي العربي الإسلامي، إذ إن تلك الترجمة ستهدف إلى تقديم الإنتاج اللغوي القديم وإعادة تنظيم جهازه النظري الذي تنبني عليه الإجراءات التحليلية بطريقة تجعله مُوَاسِراً، بنيوياً، للخطاب المعاصر، لذلك يمكن التمييز في تقديمه بين مستويين:

أ - مستوى الفرضيات العامة المتعلقة بظاهرة اللغة.

ب- مستوى المبادئ المعرفية والنظرية والوصفية والإجراءات التحليلية المتعلقة بالظواهر اللسانية والسيميائية الخاصة.

في المستوى الثاني (ب) نجد اللغة الواصفة تختص بإعادة صَوْرَنَةِ المفاهيم التي يحملها الخطاب القديم، بواسطة لغة واصفة معاصرة، شرط ألا يؤدي هذا

إلى أي تشويه، علماً بأن الحذر واجب في هذا المستوى كي لا نقع في الإسقاط، وعدم لزوم لغة واصفة معاصرة محايدة. علماً بأنه يجب التمييز بين مستويين آخرين يهمان النظريات اللسانية والسيميائية المعاصرة:

- مستوى نظري عام يشكل نقطة التقاء لكل النظريات اللسانية والسيميائية المعاصرة.
- مستوى ثانٍ أخص، يهم النظريات الخاصة التي تقدم مختلف التيارات والمدارس اللسانية والسيميائية المعاصرة.

على الرغم من اختلاف النظريات اللسانية فيما بينها، فإنه يمكن إيجاد قواسم مشتركة ومفاهيم نظرية مشتركة مثل: الوصف – النظرية – النموذج الواصف – اعتباطية الدليل اللغوي – الصورة السُّلَّمِيَّة إذ تبقى مشتركة على الرغم من اختلاف التسميات.

إذا كانت فَرْضِيَتُنَا تجاه إمكان التمييز بين المستويين السالفين صحيحة، أمكننا التنبؤ بإمكان تقابل الخطاب اللساني السيميائي المعاصر والخطاب اللغوي العربي الإسلامي القديم، على أساس إمكان تحقق هذا التقابل على هذين المستوين. كما يجب وضع شرطين للتقابل:

أ – التقابل الذي يتم في المستوى الأول والمتعلق بمقابلة التراث اللغوي العربي الإسلامي بالتفكير اللساني والسيميائي المعاصر على مستوى المبادئ المعرفية، والقضايا التي اهتموا بها.

ب – التقابل الذي يمكن القيام به بين نظرية لسانية أو سيميائية قديمة ونظرية من النظريات التي تم إنتاجها داخل اللسانيات أو السيميائيات المعاصرة.

ج – حدود استغلال الإرث اللغوي العربي الإسلامي وإمكاناته.

بناءً على ما ذكرنا، يتبين إمكان المقابلة بين الخطابين القديم والحديث على أساس التقابل على مستوى المبادئ العامة أخذاً بعين الاعتبار، أثناء وصف بنية اللغة المظاهر التداولية الملازمة للاستعمال. إن الاختلاف الظاهر الذي يمكن تسجيله في هذا المستوى يهم عدم كفاية الوصف الصوري/ الشكلي، من جهة، ومن جهة ثانية التعميم

الذي وَسَمَ الفكر اللغوي العربي القديم تجاه هذا الافتراض، في حين أن اللسانيات المعاصرة خاصة «براغمنطاكس» لا تتجاوز ظواهر الفعل اللغوي «الاقتضاء» على مستوى الخطاب الجملي. كما تتفق النظريتان معاً على تحليل ظواهر الاستلزام الحواري بواسطة حمل نفس القول قوتين إنجازيتين = حرفية ومستلزمة كما أن المعاني التي يفيدها القول تهم. المعنى الحرفي والمعنى المستلزم، الأول صريح والثاني ضمني.

ختاماً نقول: إن الهدف الأساس من قراءة منهج التراث اللغوي العربي الإسلامي هو التكثيف بين هذا التراث بصورة صحيحة وشمولية، والخطاب اللساني والسيمياني المعاصر.

المصـــــادر

أولاً: المصادر العربيـة

أ- المقالات:

أحرشا والغالي: معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي. مجلة الوحدة العربية عدد ٥٠ نونبر ١٩٨٨ الرباط.

أركون محمد: التراث: إيجابياته وسلبياته. أعمال ندوة: الأصالة والمعاصرة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي. منشورات مركز الوحدة العربية بيروت ١٩٨٥.

أكرم عثمان: دراسة في المنهج الصوتي عند العرب ضمن ندوة اللسانيات في خدمة اللغة العربية. منشورات مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية الاجتماعية. تونس ١٩٨٣.

أنيس إبراهيم: تطور البنية في الكلمات العربية. مجلة مجمع اللغة العربية القاهرة عدد ١٩٥٩/١١.

أومليل علي: التأويل والتوازن. ندوة ابن رشد. مجلة كلية الآداب الرباط ١٩٧٨.

أيوب عبد الرحمن:
- الحقائق اللغوية وأثرها في النظم اللغوية الوصفية. أعمال ندوة اللسانيات في خدمة اللغة العربية. تونس ١٩٨٣.
- التحليل الدلالي للجملة العربية. المجلة العربية للعلوم الإنسانية الكويت. جامعة الكويت ١٩٨٣.

تزيني طيب: إشكالية الأصالة والمعاصرة أعمال ندوة: الأصالة والمعاصرة وتحديات العصر في الوطن العربي. م.د.و.ع. بيروت ١٩٨٥.

حسّان تمّام: تعليم النحو بين النظرية والتطبيق. مجلة المناهل عدد ٧ و ٨ وزارة الثقافة الرباط ١٩٧٦-١٩٧٧.

الجابري محمد عابد: لأن العقلانية ضرورة: (حوار) الثقافة الجديدة عدد ٢١، ١٩٨١ المحمدية.

دك الباب جعفر: مدخل للسانيات العامة والعربية. المنهج الوصفي والوظيفي. الموقف الأدبي عدد ١٣٥ - ١٣٦ تموز ١٩٨٢ دمشق.

الراجحي عبده: النحو العربي واللسانيات المعاصرة. أعمال ندوة البحث اللساني والسيميائي. منشورات كلية الآداب الرباط ١٩٨٤.

الراجحي التهامي الهاشمي: (حوار معه) مجلة التربية والتعليم عدد ٦ السنة ٢ أبريل/ ماي ١٩٨٣.

الشاوش محمد: ملاحظات بشأن دراسة تركيب الجملة في اللغة العربية. الموقف الأدبي العددان ١٣٥-١٣٦- تموز دمشق ١٩٨٢.

صالح الحاج عبد الرحمن:
- مدخل إلى علم اللسان الحديث (المنهج التاريخي) مجلة اللسانيات المجلد الثاني جامعة الجزائر ١٩٧٢.
- المدرسة الخليلية الحديثة والدراسات اللسانية في العالم العربي ندوة اليونسكو حول اللسانيات وتطورها في الوطن العربي. الرباط ١٩٨٧.

عبده داود عطية: التقدير وظاهرة اللفظ. مجلة الفكر العربي. عدد ٨-٩ بيروت ١٩٧٩.

عبد المطلب محمد: النحو بين عبد القاهر وشومسكي. فصول مجلد ٥/ عدد ١ القاهرة ١٩٨٥.

عاشور المنصف: مساهمات اللسانيات العربية في الدراسات المعاصرة بين القراءة والكتابة. الحياة الثقافية عدد ٢٤/ السنة ٧/١٩٨٢.

- المعاني النحوية في اللسانيات العربية. الموقف الأدبي عدد ١٣٥/١٣٦ تموز دمشق ١٩٨٢.

عشاوي محمد محمود: أزمة اللسانيات العربية. بحث ألقي في ندوة اللسانيات وتطورها في الوطن العربي. الرباط أبريل ١٩٨٧.

العشي علي: القراءة الجديدة للتراث اللساني العربي وما يتعلق بها من قضايا منهجية من خلال بعض النماذج. الحياة الثقافية عدد ٤٤ أكتوبر ١٩٨٧ تونس.

العاني سليمان وعمايرة: مصادر دراسات اللغة العربية: مراجعة وتقديم. اللسان العربي عدد ٢٦/ ١٩٨٦ الرباط.

غلفان مصطفى: التفكير اللساني في الحضارة العربية لعبد السلام المسدي. الثقافة الجديدة عدد ٢٨/ سنة ١٩٨٣. المحمدية.

- لسانيات الأداة ولسانيات التراث. أنوال الثقافي عدد ٢٤/١٩٨٦.
- نحو لسانيات العربية. المعطيات والنموذج في أعمال المتوكل أنوال/ ١٢ نونبر ١٩٨٨.

فاخوري عادل: الاقتضاء في التداول اللساني. عالم الفكر مجلد ٢ عدد ٣/ الكويت ١٩٨٩

فريحة أنيس: هذا الصرف وهذا النحو ! منهجان لدراسة اللغة الفلسفي التاريخي والوصفي التقديري ضمن كتاب فريحة: في اللغة العربية وبعض مشكلاتها. دار النهار للنشر بيروت ١٩٨٠/ ط١/١٩٦٦.

المتوكل أحمد: نحو قراءة جديدة لنظرية النظم عند الجرجاني. مجلة كلية الآداب الرباط عدد ١/ ١٩٧٧.

- اقتراحات من الفكر اللغوي العربي القديم لوصف ظاهرة الاستلزام التخاطبي ضمن ندوة البحث اللساني والسيمياني. منشورات كلية الآداب الرباط ١٩٨٤.
- حوار مع المتوكل. جريدة الحوار الثقافي عدد ٧/يجنبر ١٩٨٧.

المدلاوي محمد: اللسانيات العربية ما بين البحث العلمي وتهافت التهافت. دراسات أدبية ولسانية عدد ١٩٨٦/٣ فاس.

الموسى نهاد: مقدمة في علم تعليم اللغة العربية. ضمن أعمال اللسانيات في خدمة اللغة العربية. تونس ١٩٨٣.

المهيري عبد القادر: اللسانيات الوظيفية. ضمن كتاب: أهم المدارس اللسانية. المعهد القومي للتربية. تونس ١٩٨٦.

الوعر مازن: أزمة اللسانيات واللسانيين في الوطن العربي. مجلة المعرفة ١٩٨٣ وأعيد نشره في قضايا أساسية في علم اللسانيات.

- اللسانيات والعلم والتكنولوجيا. اللسان العربي عدد ٢٢/ ١٩٨٣.

ب - الكتب:

أبو المكارم علي: تقويم الفكر النحوي. دار الثقافة. بيروت ١٩٧٥.

الإدريسي أحمد: أصول النحو العربي من خلال كتاب الاقتراح للسيوطي. (رسالة السلك الثالث) كلية الآداب الرباط ١٩٧٧.

باكلا محمد حسن: النظام الصوتي والصرفي في اللغة العربية: دراسة للفعل في اللغة المحلية في مكة المكرمة. (باللغة الإنجليزية) مع مقدمة باللغة العربية في ٢٩ صفحة. مكتبة لبنان. بيروت ١٩٦٩.

زهران بدراوي: الجرجاني عالم اللغة المفتتن بها. دار المعارف القاهرة ط٢/ ١٩٨٠.

بشر كمال: علم اللغة العام: الأصوات. دار المعارف. القاهرة ١٩٧٣.

بكوش الطيب: التصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث. نشر وتوزيع مؤسسات بن عبد الله تونس ١٩٨٧ ط١/١٩٧٣.

بناني محمد الصغير: النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب. دار الحداثة بيروت ١٩٨٦.

تيمور محمود: مشكلات اللغة العربية. منشورات المكتبة العصرية. صيدا/ بيروت.د.ت.

تمّام حسّان:
- مناهج البحث في اللغة. دار الثقافة. البيضاء. ١٩٧٤ط١/١٩٥٥.
- اللغة بين المعيارية والوصفية. دار الثقافة. الدار البيضاء ١٩٨٠.
- العربية معناها ومبناها. الهيئة المصرية للكتاب. القاهرة ١٩٧٣.
- الأصول: دراسة في الأسس الإبستمولوجية للفكر اللغوي العربي. دار الثقافة. الدار البيضاء ١٩٨١.

الجابري محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر. دار الطليعة. بيروت ١٩٨٢.
- بنية العقل العربي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء ١٩٨٦

حجازي محمود فهمي: علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة. المكتبة الثقافية عدد ٢٤٩ القاهرة ١٩٧٠.

الحمزاوي م. رشاد: العربية والحداثة. المعهد القومي للتربية. تونس ١٩٨٢.

حمودة سليمان: ابن القيم الجوزية. جهوده في الدرس اللغوي. دار الجامعات المصرية. الإسكندرية ١٩٧٦.

خرما نايف: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة. عالم المعرفة. رقم ١٩٧٨/٩.

خليل حلمي: - التفكير الصوتي عند الخليل. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية ١٩٨٨.

الخولي أمين: مشكلاتنا اللغوية. دار المعرفة. القاهرة ١٩٦٥ط١/١٩٥٨.

دك الباب جعفر: الموجز في شرح دلائل الإعجاز: نظرية الإمام الجرجاني اللغوية وموقعها في علم اللغة العام الحديث. دار الجيل. دمشق ١٩٨٠.

دمشقية عفيف: تجديد النحو العربي: نشأة النحو العربي حتى عصر سيبويه. معهد الإنماء العربي. بيروت ١٩٨١.

الراجحي عبده: فقه اللغة في الكتب العربية القديمة. دار النهضة بيروت ١٩٧٣.
- النحو العربي والدرس اللغوي المعاصر. دار النهضة. بيروت ١٩٧٩.

الراجي التهامي:
- توطئة في علم اللغة. دار النشر المغربية. البيضاء ١٩٧٧.
- الثنائيات اللسانية. دار النشر المغربية. الدار البيضاء ١٩٨١
- مدخل لدراسة النفسي الآلي للحديث. دار النشر المغربية الدار البيضاء ١٩٨٣.
- القاضي عياض اللغوي من خلال حديث أم زرع. دار النشر المغربية. الدار البيضاء ١٩٨٥.

رياض م. قاسم: اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي لبنان. مؤسسة نوفل بيروت ١٩٨٢ جزآن.

ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية. دار الكاتب العربية. القاهرة ١٩٦٧.

زاهد غازي زهير: في التفكير النحوي عند العرب. دار النهضة. بيروت ١٩٨٦.

زكي حسام الدين: أصول تراثية في علم اللغة. عالم الكتب. القاهرة ١٩٨٥ ط٢.

الزين عبد الفتاح: قضايا لغوية في ضوء الألسنية. الشركة العالمية. بيروت ١٩٨٧.

السعران محمود: علم اللغة: مقدمة للقارئ العربي. دار الفكر العربي الإسكندرية ١٩٦٢.

السغروشني إدريس: مدخل للصواتة التوليدية. دار توبقال. الدار البيضاء ١٩٨٧.

شاهين عبد الصبور: – في علم اللغة العام. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٩٨٠ط١/ ١٩٧٤.

– المنهج الصوتي لبنية الكلمة العربية: رؤية جديدة في الصرف العربي. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٩٨٠ط١/١٩٧٧.

صلاح حسنين صلاح الدين: دراسات في علم اللغة الوصفي والتاريخي والمقارن. دار العلوم للطباعة والنشر. الرياض. ١٩٨٤.

صلاح الدين مصطفى: النحو الوصفي من خلال القرآن. مؤسسة علي الجراح الصباح الكويت ١٩٧٩.

ظاظا حسن: اللسان والإنسان. مدخل لمعرفة اللغة. دار الفكر. الإسكندرية ١٩٧١.

عبد التواب رمضان: فصول في فقه اللغة. الخانجي. القاهرة ١٩٨٣ط١. ١٩٧٣.

– المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث فيه. الخانجي. القاهرة: ١٩٨٢.

عبد الرحمن طه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع. الدار البيضاء ١٩٨٧.

عبده داود عطية: أبحاث في اللغة العربية. مكتبة لبنان. بيروت ١٩٧٣.

– دراسات في علم أصوات اللغة العربية. مؤسسة الصباح الكويت ١٩٧٩.

العروي عبد الله: – العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة. بيروت ١٩٧٢.

– ثقافتنا في ضوء التاريخ. المركز الثقافي العربي. البيضاء ١٩٨٤.

عفيف عبد الرحمن: الجهود اللغوية في القرن الرابع عشر الهجري. دار الرشيد للنشر. بغداد ١٩٨١.

عمايرة خليل أحمد: في نحو اللغة العربية وتراكيبها: منهج وتطبيق. عالم المعرفة للنشر والتوزيع. جدة ١٩٨٤.

عمر مختار أحمد: دراسة الصوت اللغوي. عالم الكتب. القاهرة ١٩٨٥ ط ٣.

عيد محمد: الرواية والاستشهاد باللغة في ضوء علم اللغة الحديث. عالم الكتب القاهرة ١٩٧٦ط١/١٩٧٢.

غلفان مصطفى: الكتابة اللغوية العربية الحديثة: دراسة تحليلية نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية (أطروحة دكتوراه الدولة في اللسانيات) كلية الاداب عين الشق الدار البيضاء ١٩٩١.

فاخوري عادل: اللسانية التوليدية التحويلية. منشورات لبنان الجديد. بيروت ١٩٨٠

قدور، أحمد محمد: أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨م.

كور كانوف: مناهج البحث العلمي (ترجمة علي مقلد). دار الحداثة. بيروت د.ت.

ماهر عبد القادر محمد علي: نظرية المعرفة العلمية دار النهضة العربية. بيروت ١٩٨٥.

مازن الوعر: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث. دار طلاس. دمشق ١٩٨٨

مبروك عبد الوارث: في إصلاح النحو العربي (دراسة نقدية) دار القلم الكويت ١٩٨٥

المتوكل أحمد: الوظائف التداولية. دار الثقافة الدار البيضاء. ١٩٨٥.

- دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي. دار الثقافة ١٩٨٦.
- من البنية الحملية إلى البنية المكونية. دار الثقافة. البيضاء ١٩٨٧
- من قضايا الرابط في اللغة العربية. عكاظ. الرباط ١٩٨٨.
- قضايا معجمية. اتحاد الناشرين المغاربة. الرباط ١٩٨٨.
- اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري. عكاظ. الرباط ١٩٨٩.
- من قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية. دار الأمان الرباط ١٩٩٥.
- آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي. كلية الآداب الرباط ١٩٩٣

مذكور عاطف: علم اللغة بين التراث والمعاصرة. دار الثقافة للنشر. القاهرة ١٩٨٧.

المسدي عبد السلام: التفكير اللساني في الحضارة العربية. الدار العربية للكتاب. تونس ١٩٨١

- اللسانيات وأسسها المعرفية. الدار الوطنية للنشر. الجزائر تونس ١٩٨٦.

المسدي والطرابلسي: الشرط في القرآن. الدار العربية للكتاب. تونس ١٩٨٠.

مطر عبد العزيز: علم اللغة وفقه اللغة: تحديد وتوضيح. دار قطري بن الفجاءة. قطر ١٩٨٥.

مكرم سالم عبد العال: الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي مؤسسة الصباح. الكويت ١٩٧٧.

الموسى نهاد: نظرية النحو العربي في ضوء وجهة النظر اللغوي الحديث.

- المؤسسة العربية للنشر بيروت ١٩٨٠.

الودغيري عبد العالي: قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديثة. دار طلاس. دمشق ١٩٨٨

- نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية. دار طلاس. دمشق ١٩٨٧.

وقيدي محمد: فلسفة المعرفة عند باشلارد. مكتبة المعارف. الرباط ط٢/١٩٨٤.

References

Akmajian, a.- "On deriving cleft sentences from pseudo-cleft sentences", Linguistic Inquiry, no 1, 1970

Alston, JL.- Philosophy of Language, Prentice-Hall, Englewood Cliffs. 1964

Austin, J.L.- Quand dire c'est faire (1962), Ed Du seuil, Paris, 1970

Bach, E.- Introduction aux grammaires transformationnelles. Armand Colin Paris, 1973

Bach, E. & Harms, R.t.- Universals in Linguistic Theroy Holt Rinehart & Winston, 1968

Bachelard, G- La formation de l'esprit scientifique, Vrin, Paris 1977; Le nouvel esprit scientifique, P.U.F., Paris, 1975

Baker, CL.- Introduction to generative transfortional syntax, Prentice-Hall, 1978, (U.S.A).

Berry, M.- Introduction to Systemic Linguistics, Bastsford London 1977

Bever, T.G.- "Functional Explanations Require independently motivated functons theories" Functionalism parasession, Chicageo Linguistic Society, 1974.

Blackburn, S.- Meaning Reference and Necessity, Cambridge University Press 1975

Brekle, H.E.- Sémantique, (1972), armand Colin, Paris, 1974

Cole, P. & Sadock, J.M.- Syntax and Semantics., Vol. 8 (grammatical relations), a.P. 1977.

Cole P. & Morgan J.- Syntax and Semantics, Vol. 3, A.P. 1975

Corum, C.- "A pragmatic analysis of parenthetic adjuncts", in papers from the Eleventh Regional meeting of the C L.S., 1975

Costa, R.- "A functional solution for illogical reflexives in Italian" Functionalism parasession vol ume, C L.S., 1974.

Crosu, A.- "A ply for greater caution in proposing functional ex Planations in Linguistics", id.

Culicover, P.W. & al.- Formal Syntax. Academic Press, 1977

Danes, F.- "Functional Sentence Perspective and the organization of the Text", id.

Dik, S.C.- Functional grammar North-Holland Publishing Co, 1978.

Donnellan, K.S.- "Reference and definitive descriptions" "Philosophical Review 75, 1966, "Proper Names and identifying description", in Davidson & Harman 1972 "Speaker references, Descriptions and Anaphora", in cole, P. (ed.): Syntax and Semantics, Vol. 9, 1978.

Ducrot, O.- Dire et ne pas dire Hermann, Paris, 1972; La preuve et le dire Mame, 1973

Feldman, C.F.- "Pragmatic features of natural language", Functionalism parasession, vol, C.L.S., 1974.

Fillmore, C.- "The case for case", in Bach & Harms, 1968; "Types of lexical information", in Steinberg & Jakobovits 1971, "The case for case reopened" in Cole and Sadock, 1977

Firbas, J.- "On defining the theme in functional sentence analysis", in Travaux linguistiques de Prague, 1964, "Some aspects of the Czechoslovak approach to problems of functional

sentence perspective", the first international symposium on functional sentence perspective, Marienbad, 1970.

Freeman, C.- "A pragmatic analysis of tenseless why questions", Papers from the 12th regional meeting of the C.L.S., 1976.

Givon, T.- "Negation in language: pragmatics, function, ontology", in cole, P. (ed.): Syntax and Semantics Vol 9, 1978

Green, G.M.- "The function of form and the form of function", Functionalism parasession vol. C.L.S., 1974; "How to get people to do things with words", in Cole & Morgan: Syntax and Semantics, Vol 3, 1975,

Greenberg, J.H "Nonsense and reference, or the conversational use of proverbs", Papers from the eleventh regional meeting of the C.L.S., 1975.
(ed.) Universals of language Cambridge Mass. MIT Press, 1966

Greimas, A.J.- Semantique structurale Larousse Paris, 1966, Du sens Le Seuil, Paris, 1970, Semiotique et sciences sociales Le Seuil, Paris, 1976; Maupassant. Le Seuil, Paris 1976, "Elements d'une grammaire narrative", in Rey, A. 1976.

Greimas, A.J. & al.- Essais de semiotique poetique Larousse, Paris 1972, Semiotique narrative et textuelle Larousse, 1973

Grive, P.H.- "Meaning", in Steinberg & Jakobovits, 1971; "Logic & conversation", in cole & Morgan: Syntax & Semantics. Vol 3, 1975, "Further notes on logic and conversation", in Cole: Syntax & Semantics., vol. 9, 1978

Halliday, M.A.K.- Explorations in the functions of language. Ed. Arnold, London, 1975
Halliday, M.A.K. & Hassan, R.- Cohesion in English. Longman, London, 1976.

Heidrich, C.H.- "Should generative semantics be related to intensional logic Remarks on lexical on lexical factorization and semantic structure", in Keenan (ed.): Formal semantics of natural language, 1975.
Heringer, J.T.- "Some grammatical correlates of felicity conditions and presuppositions", Working papers in Linguistics, II, 1972.

Horn, L.R.- "Greek Grice A brief survey of protoconversational postulates in the history of logic", in Papers from the ninth regional meeting of the C.L.S., 1973; "Remarks on Neg-Raising", in cole, P. (Ed): Syntax & Semantics Vol. 9, 1978

Kachru B. (and al).- Issues in Linguistics Papers in honor of H. and R. Kahane University of Illinois Press, 1973.

Karttunen, L.- "Presuppositions of compound sentences", Linguistic Inquiry, IV, 1973
Karttunen L. & Peters, S.-
"What indirect questions conventionnaly implicate", Papers from the 12th regional meeting of the C.L.S, 1976

Katz, J.J.- La philosophie du langage. (1966), Payot, Bibliotheque scientifique, Paris, 1971.

Katz, J.J. & Fodor,J.A.- "The structure of a semantic theory" The structure of language readings in the philosophy of language. Englewood Cliffs, 1964.

Katz, J.J. & Postal, P.M.- Theorie globale des descriptions linguistiques. Mam, 1973.

Keenan, E.L.- "Two kinds of presuppositions in natural language", in Fillmore, Ch. & Langendoen, T.

Studies in linguistic semantics, Holt, Rinchart and Winston, New York, 1971; "Toward a universal definition of "subject of" ", in Li, ch. (ed): subject and Topic. 1976
(ed.) Formal semantics of natural language. Combirdge University Press, 1975

Keenan, E.L. & comrie, B.- "Noun phrase accessibility and universal grammar", Linguistic Inquiry, no 8, 1977

Keenan, E.L. & Hull, R.D.- "The logical syntax of direct and indirect questions", Papers from the ninth regional meeting of the C.L.S, Parasession Vol., 1973.

Kilito, A.- a. "L'auteur de paille" Poetique, no 44, 1980.
b. "Le discours didactique dans, MulHat al-earab" Studia Islamica

Keifer, F.- Essais de semantique generale Mame, 1974.

Kristeva, J. "Epistemologie de la linguistique", Langages, no 24.

Kristeva, J. & al.- Essays in semiotics. Mouton, The Hague- Paris, 1971.

Kuno, S.- "The position of locatives in existential sentences", Linguistic Inquiry, 1971; "Multiple Wh-Questions", Ling. Inquiry, 3, 1972; "Functional sentence perspective: a case study from Japonese and English", L.I., 3, 1972; "The position of relative clauses and conjunctions", L.I., 5, 1974; "Three perspectives in the functional approach to syntax, in Functionalism, parasession Vol., C.L.S., 1975

Kuroda, S.Y.- "Antony Marty et la theorie transformationnelle", Langage no 24, 1972.

Lakhdar, B.- La recherche linguistique arabe contemporaine: essai critique. These 2eme cycle, Faculte des Lettres de Rabat, 1979 (dactyolgraphiee)

Lakoff, G.- "Linguistics and natural logic", Synthese 22, 1970; "On generative semantics", in Steinberg & Jakobovite (see), 1977; "Hedges: a study in meaning criteria and the logic of fuzzy concepts", Papers from the eighth regional meeting of the C.L.S., 1972; "Fuzzy grammar and the performance/ competence terminology game", Papers from the ninth regional meeting of the C.L.S., 1973 "Pragmatics in natural logic", in Keenan (ed.): Formal Semantics of natural language., 1975.

Lakoff, G. & Gordon, D.- "conversational postulates", in cole & Morgan, 1975

Lakoff, R.- "Abstract syntax and Latin complementation", Research monograph, no 49, Cambridge Mass, MIT Pres, 1968: "The Pragmatics of modality", Papers from the eighth regional meeting of the C.L.S., 1972; "The logic of politeness; or minding your p/s and Q/s", Papers from the ninth regional meeting of the C.L.S., 1973; "Questionable answers and answerable questions", in Kachrun & al. Issues in Linguistics. Papers in honor of Henry and Rence Kahane, University of Illinois Press, 1973

Langacker, R.W.- "Functional stratigraphy", Functionalism, parasession vol, C.L.S., 1974

Leech, G.- Semantics, Penguin Books, 1974.

Lewis, D.- "General semantics", in Davidson & Harman, 1972.

Li, ch. N.- (ed.) word order and word order change. University of Texas Press, 1975, topic and Subject. Academic Press, New York, 1976.

Linsky, J.- "Reference and referents", in Steinberg and Jakobovits, 1971.

Liv, Y.- "On the relevance of content to the form-function correlation", Functionalism, parasession vol, C.L.S., 1974.

Lyons, J.- New horizons in Linguistics, Penguin Books, 1970.

Mc Cawley, J.- "The role of semantics in a grammar", Bach & Harin (eds.), Universals in Linguistic theory, 1968; "English as a VSO language", 46, 1970; "Where do noun phrases come from", in Steinberg & Jakobovits (eds), Semantics, 1971.

Mauro, (T. de.)- Une introduction a la semantique. (1966, Payot, Paris, 1969)

Michell, g.- "Indicating the truth of propositions: a pragmatic function of sentence adverbs", Papers from the 12th regional meeting of the C.L.S., 1976.

Montague, R.- Formal Philosophy: selected papers of Richard Montague. Yale University, New Haven, 1974.

Morgan, J.L.- "On the treatment of presuppositions in transformational grammar", Papers from the fifth regional meeting of the C.L.S., 1969; "Sentence fragments and the notion of "sentence", in Kachrun & al., 1973; "some remarks on the nature of sentences", Functionalism, Parasession vol., C.L.S., 1974, "Some interactions of syntax and pragmatigs", in cole & Morgan, 1975; "Conversation postulates revisited", Language, 53, 1977; "Two types of convention in indirect speech acts", in Cole, P. (ed.): Snytax & Semantics. Vol. 9, 1978.

Moutaouakkil A.- a. "Notes pour un project de description semantique" in "linguistique et semiotique", Faculte des Lettres- Rabat, 1976

b. "De quelques propositions arabes anciennes pour la description du phenomene de l'implication" (en Arabe), Colloque de linguistique et semiotique. Publication de la Faculte des Lettress Rabat. 1981

c. Reflexions Sur La theorie de La Signification dans La pensee Linguistique Arabe, Faculte des letters, Rabat 1982

d. "Lfinterrogation en Arabe". essai de description pragmatique" (a paraitre).

e. "Vers une grammaire "fonctionnelle" de lfArabe" (a p.raitre)

Nunberg, g. & Pan, Ch.- "Inferring quantitafication in generic sentences", Papers from the eleventh regional meeting of the C.L.S., 1975.

Partee, B.H.- "Opacity, coreference and pronouns", in Davidson & Harman (ed.), Semantics of natural language, 1972.

Postal, P.M.- "On the surface verb (remind", Linguistic inquiry I, 1970; "On rasing. Cambridge, Mass., MIT Press, 1974; "On certain ambiguities", Linguistic Inquiry, 5, 1974.

Pottier, B.- Linguistique generale: theorie et description. Klinck-sieck, Paris, 1974.

Quine, W.V.- "The inscrutability of reference", in Steinberg Jakobovits, 1971; "Methodological reflections on current linguistc theory", in Davidson & Harman, 1972.

Ross, J.R.- "Endstation Hauptwort: the category squish", Papers from the eighth regional meeting of C.L.S., 1972; "Act", semantics of natural language. Davidson & Harman (eds), Reidel, Drodrecht, 1972; "Where to do things with words", in Cole & Morgan: syntax & semantics, Vol. 3, 1975

Rey, A.- Theories du signe et du sens. Klincksieck, 1976.

Sadock, J.M.- Toward a linguistic theory of speech acts. Academic Press, 1974; "On testing for conversational implicature", in Cole, P. (ed.): syntax & semantics. Vol. 9, 1978

Schreiber, P.a.- "style disjuncts and the performative analysis", Linguistic Nnquiry, 3, 1972.

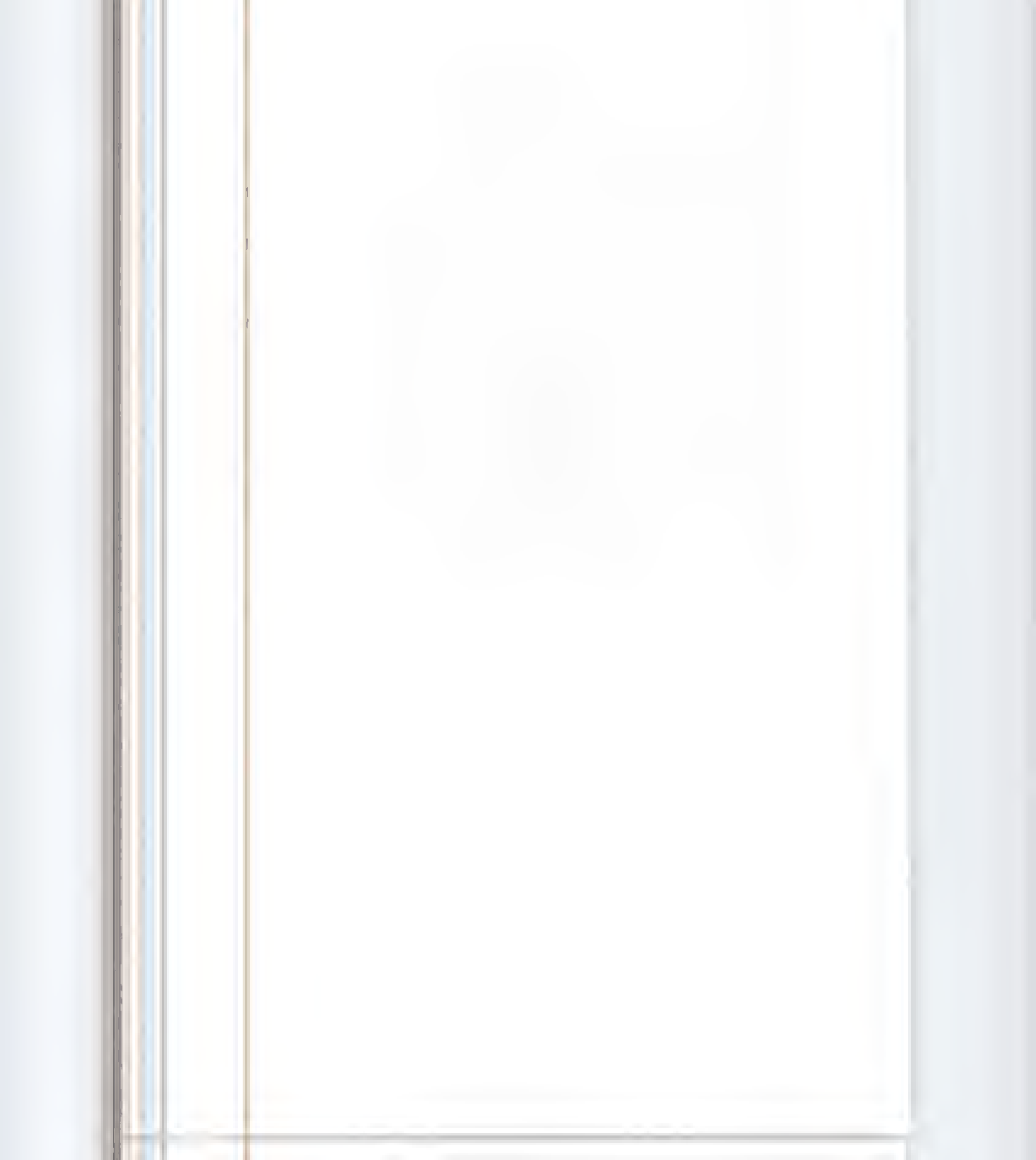
Searle, J.R.- Speech acts. Trad. Francaise, Hermann, 1972; "Chomskyís revolution in Linguistics", New York review of books juin 1972; "A taxonomy of illocutionary acts", Minnesota studies in the philosophy of science., vol. 7, 1975, "Indirect speect acts", Cole & Morgan

Seghrouchni, D.- "Maxarij al Huruf" Essai de phonetique arabe dilbn eabdesiam al Fasi. Etablissement du texte, Traduction et Annotations, 1977.

Stampe, D.W.- "Meaning and truth", in The theory of speech ucts. Cole & Morgan (Eds.), 1975.

Abstract

Any purposeful and serious attempt that seeks to deal with a given linguistic or non-linguistic heritage is faced with two approaches: either rejecting this or that heritage for doctrinal or dogmatic reasons; or accepting it with carefully examining its loci and manifestations for doctrinal reasons, as well. However, dealing with this heritage requires an application of the fundamental rule: ìjudging something is always a subdivision of its conceptualization or understandingî. This applies perfectly to Islamic and Arabic linguistic Heritage. It is on these grounds that we propose to discuss this subject as a focal point towards an approach through which we seek to prepare for linguistic thinking: epistemically, methodologically, terminologically and typologically within Islamic and Arabic linguistic discourses. To what extent, then can we talk about a reading in Islamic and Arabic linguistic heritage ? And what are the limitations of the Re-reading of this heritage vis-‡-vis the present-day epistemic development in the fields of linguistics, neurosciences, computation linguistics and cognitive sciences with a view to establishing Islamic and Arabic linguistics ?

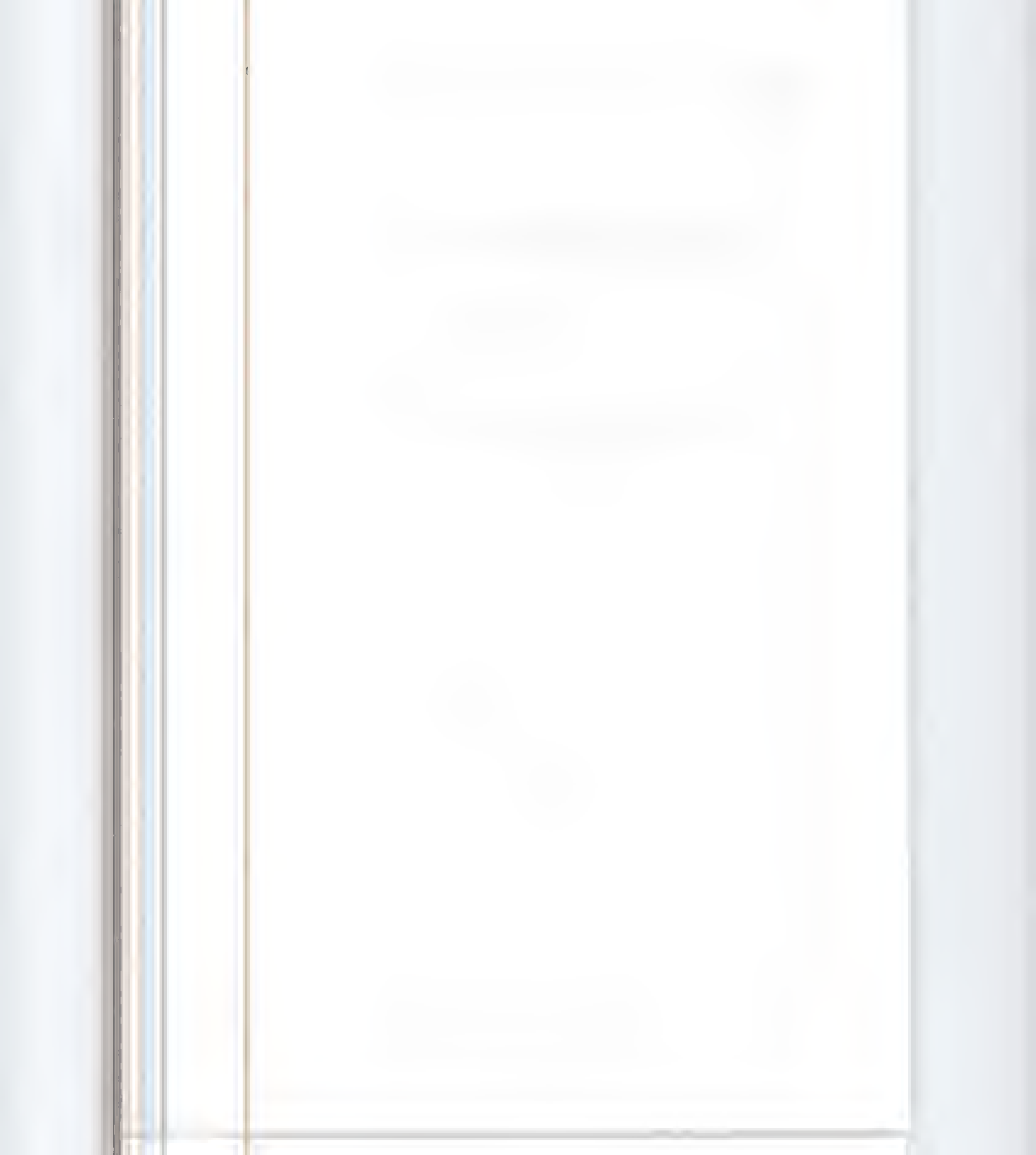


قراءة في الصياغة المعجمية لكتاب الماء

لأبي محمد، محمد بن عبد الله الصحاري العماني

الدكتور
عيسى بن محمد بن عبد الله السليماني*

* أستاذ علم اللغة المساعد بكلية نزوى - عُمان



ملخص البحث:

يسعى هذا البحث إلى التعريف بمعجم الماء لأبي محمد، محمد بن عبدالله الصحاري العُماني، مع الإشارة إلى بعض معجمات الأعلام العُمانيين؛ فإن مؤلف هذا المعجم عُمانيّ، وعُمان تفخر بكنوز تراثية وعلمية ضخمة في شتى العلوم والمعارف. ومعجم الماء هو أوّل معجم طبي لغوي، اعتمد المؤلف في أغلب مادته الطبية على الشيخ الرئيس، وعنون المؤلف معجمه بأول أبوابه وهو الماء؛ إذ الماء شفاء وحياة. أمّا مادته اللغوية فقد تعددت مصادرها، فاستشهد المؤلف بالقرآن الكريم، والسنّة المطهّرة، والشعر، والأمثال، ورتّب مواده اللغوية على ترتيب الألفباء، وجعل مواده خالصة للطب أحيانًا، وجامعة بين الطب واللغة أحيانًا أخرى، إلاّ أنّ أغلب المادة في المعجم تحمل لغة الطب، فالكتاب يمثّل موسوعة في الطب وما له علاقة بهذا العلم، كالنباتات الطبية وخصائصها، وذكر ما له علاقة بعلم الصيدلة أيضًا، وحوى الكتاب كثيرًا من النظريات العلمية التي من شأنها أن تغير كثيرًا من المفاهيم السائدة في الميدان الطبي.

بســــم الله الرحمن الرحيم

تقديم

كتاب الماء من عنوانه يوحي بإشارة التفسير للماء، وما تحمله من أبعاد، إلاَّ أنَّ الدلالة خلاف ذلك، فالمعجم سمي بالماء؛ لكونه انطلق من مادة الماء، إذ الماء شفاء وحياة **﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾**(1) وبهذا المحمول الدلالي جعلني أطرح سؤالا. ماذا يحمل هذا المعجم ؟ فكانت الإجابة بهذه الورقة البحثية، التي أتمنى أن تعطي صورة واضحة موجزة عن هذا المعجم، على الرغم مما اكتنف ذلك من صعوبات، كشح في المراجع، بخاصة فيما يتعلق بالمؤلف، إلا أنني – بحمد الله – تواصلت مع هذا العمل، وعنونته

بـ «الصياغة المعجمية في كتاب الماء» حيث اشتمل هذا البحث على مهاد ومبحثين وخاتمة:

فالمهاد تحدث عن معجمات الأعلام العمانيين، وترجمة موجزة لمؤلف المعجم، وإضاءة قصيرة عن المعجم.

المبحث الأول جاء حول مفهوم الجمع الذي اهتم بمسائل ثلاث. المصادر، والحقول الدلالية، والمستويات اللغوية.

المبحث الثاني. قرأ قضية الوضع، من حيث الترتيب الخارجي، وتنظيم الأبواب من الداخل والخارج، ومعرفة الكلمة أمركبة أم بسيطة، ثم التعريفات التي اعتمد عليها في التفسير الدلالي للمفردة. والخاتمة التي أبرزت النتائج العامة للبحث.

المهاد

أولا: معجمات الأعلام العمانية:

تفخر عمان بكنوز تراثية، وعلمية ضخمة في شتى العلوم والمعارف، من لدن أعلام كبار، من لغويين ومؤرخين، ومبدعين، فما وجد من مخطوطات يعد قليلا أمام التراث الضائع الذي أتلفته الأيام، وما سلم منه يبقى رمزا للتراث العلمي والأدبي، وفي هذا

(1) سورة الأنبياء آية ٣٠

البحث أقدم صورة موجزة عن المعجمات العمانية، التي كان لها قدم السبق في المجال المعجمي في التأريخ، وهي:

١ – «كتاب العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي[٢] (١٠٠–١٧٥هـ)

(والخليل بن أحمد الفراهيدي أحد أفذاذ العرب الذين قلّما جاد الدهر بمثلهم)[٣] فهو يعدُّ أول من ابتدع فكرة المعجم في لغة العرب[٤] . فمعجمه مبني على أساس مخارج النطق، مما يدل على حس لغوي مرهف، فضلا عن نظام التقليبات لجذر الكلمة المختلفة، الذي يعكس العقلية الرياضية للخليل[٥].

٢ – «معجم جمهرة اللغة» لأبي بكر محمد بن الحسن العماني بن دريد الأزدي العماني (٢٢٣/٣٢١ – هـ – ٨٣٧ / ٩٣٣م)[٦] . ويتبنّى هذا المعجم المنهج الألفبائي، وقد ذكر ابن دريد، أنه لم يودع معجمه من الألفاظ، إلا ما صح سماعا ومنهجه في «الجمهرة»، يختلف عن منهج الخليل في «العين» من بعض الوجوه على الرغم من تأثير معجم «العين» في المعاجم التي جاءت بعده، ونظام «الجمهرة» هو الألفبائي أساسا لترتيب ألفاظها[٧].

٣ – «المنجِّد في اللغة» لعلي بن الحسين الهنائي، الملقب بكراع النمل ٣٠٩ هـ، وقد صنف معجمه في أبواب بحسب المعاني، وجعل أبوابه ستة· فكلمات كل باب من الأبواب الخمسة الأولى تقل عن مائة كلمة، أما كلمات الباب السادس فتقرب من سبعمائة.[٨]

٥ – «كتاب الماء» لأبي محمد، عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري العماني المتوفى ٤٥٦هـ،

---

(٢) معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي

(٣) مصادر التراث العربي، في اللغة والمعاجم والأدب والتراجم. ص ١٧١.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٧١

(٥) أ العوتبي ومنهجه في الصياغة المعجمية في الإبانة ص ٥١ ب حول منهج الخليل في (العين) انظر مصادر التراث العربي، ص ١٧١. ١٧٤ – وانظر المعاجم اللغوية العربية بدايتها وتطورها، ص ٧٨ وما بعده

(٦) ديوان ابن دريد، ص١٥

(٧) مصادر التراث العربي، ص ١٨٦.

(٨) العوتبي ومنهجه في الصياغة المعجمية، ص ٥٣.

ويعد معجمه أول معجم طبي لغوي في التاريخ، حسب إشارة المحقق إلى ذلك وقد رتب معجم الماء على حروف الألفباء، وجعلت مواده خالصة للطب أحياناً[9].

٤ - «كتاب الإبانة في اللغة العربية» لسلمة بن مسلم العوتبي الصحاري (٣٥٠هـ - ٤٣٠هـ) وكتابه الإبانة، يعد موسوعة لغوية، أقامها على أساس مسائل وقضايا لغوية، حيث يقول (ورتبته على حروف المعجم، لتكون أسهل معرفة وأقل كلاما). نستنتج من ذلك، بأن كتاب الإبانة جاء في إطار موسوعي، ليس على أساس منهج معجمي، فالكتاب ليس معجما بالمعنى المعروف في المعاجم العربية، ولكنه جملة من القضايا اللغوية مرتبة على حروف المعجم.[10]

ثانيا: ترجمة موجزة عن حياة المؤلف:

ولد أبو محمد، عبد الله بن محمد الأزدي العماني الصحاري ـ ويعرف بابن الذهبي - في صحار، التي تعد في السابق قصبة عمان، ولم نجد تحديدا دقيقا لولادته، إذ الإشارات تفيد، بأنه ولد في أواسط القرن الرابع للهجرة.. تلقى علومه الأولية في صحار، على يد شيوخ عصره، وانتقل بعد ذلك إلى حي الأزديين في البصرة، ودرس تراث الخليل بن أحمد الفراهيدي، ثم رحل إلى بغداد، بعد ذلك دخل بلاد فارس وما وراءها طلبا لعلم الطب، حيث تتلمذ على يد أبي حيان الريحاني البيروني، ولكنه آثر الانتقال بعد ذلك إلى ابن سينا.. فأخذ عنه كل علومه الطبية، ثم رحل إلى بلاد الأندلس، ماراً ببلاد الرافدين، والشام، وبقي بعض الوقت في بيت المقدس، وخلال هذه الرحلة، أفاد من النباتات الطبية وطرق العلاج بها، استقر ببلنسية، وفيها كشف عبقريته النادرة في الطب والكيمياء وغيرها من العلوم، كانت وفاته في جمادى الأخرة من سنة ٤٥٦هـ[11]

ثالثا: إضاءة مختصرة عن معجم الماء:

يعدُّ «كتاب الماء» - الذي يقع في ثلاثة أجزاء متوسطة -، أول معجم طبي حسب ما

---

(٩) كتاب الماء، ج١، ص١٥

(١٠) كتاب الإبانة في اللغة العربية، ج١، ص ٢٧، ٢٨.

(١١) أ - كتاب الماء، ج١، ص ٨-١٣. ب - لم أجد شيئا عن حياة مؤلف المعجم سوى ما نقلته من كتابه، الذي أشار إليه المحقق

أشار المحقق، وقد رتبه مؤلفه على حروف الألفباء، وجعل مواده خالصة للطب أحيانا، وجامعة بين الطب واللغة أحيانا أخرى، إلا أننا نلمح عليه الطبيعة اللغوية في بعض الأحيان، فيكتفي بذكر المعنى اللغوي للمفردة عندما لا يجد لها معنى طبيا، إلا أن أغلب المادة في معجمه تحمل لغة الطب، لذلك نجده يعرض الأمراض، وأسماء الأدوية، وتركيبها، ضمن الجذر اللغوي، الذي اشتقت منه أسماء تلك الأدوية، والأدواء، ولم يقف عند ذلك بل نجده معنيا كذلك بذكر أسماء النباتات الطبية، وخصائصها، ضمن الجذر اللغوي الملائم معها، وذلك مما يسهل على الطبيب والصيدلاني، والباحث اللغوي، وعالم النبات، والمتخصص الحصول على المعلومة التي يريدها بكل يسر وسهولة. كما أن هذا الكتاب يتضمن كثيرا من النظريات العلمية، التي من شأنها تغيير كثير من المفاهيم السائدة في الميدان الطبي، سواء ما كان منها متعلقا بتاريخ الطب، أم ما كان متعلقا بالمادة الطبية نفسها، ونشير هنا إلى ما ذكره المؤلف من علاجات للضعف الجنسي، ونقص المناعة، والكوليرا،والاكتئاب، وازدواج الشخصية، وغيرها. صحيح أنه لم يذكر هذه الأمراض بأسمائها المعروفة اليوم بل ذكرها بأسمائها المعروفة في وقتها آنذاك، وبصفاتها وعلاماتها وأعراضها. ويمكننا الاستشهاد بشيء من ذلك في نظريته في الإبصار[١٢]. ومما جاء في مادة «ب ص ر» قوله: فمن المعروف أن نظرية الإبصار التي كانت شائعة عند اليونانيين، ومن جاء بعدهم تذهب إلى أن العين تطلق أشعة تقع على الأشياء فتتمكن العين من مشاهدتها، وفي العصور الحديثة وصل علماء الغرب إلى نظرية علمية في الإبصار، تذهب إلى أن الأشياء هي التي تعكس الضوء، فتدخل صورها إلى العين، ويقع الإبصار، بعد أن تصل تلك الصور إلى الدماغ فيقوم بتغييرها، وقد اشتهر «ابن الهيثم» الذي عاش في القرن السابع الهجري أنه هو الذي سبق علماء الغرب إلى اكتشاف هذه النظرية، ونشير إلى أن بين ابن الهيثم و أبي محمد محمد بن عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري أكثر من قرنين. وعليه فإن هذه النظرية يجب أن تسجل لأبي محمد محمد بن عبد الله بن محمد، وليس إلى ابن الهيثم[١٣].

من جهة أخرى أشار صاحب المعجم، إلى الدواعي التي جعلته يسلك التأليف في هذا

(١٢) كتاب الماء ج١ ص١٧-١٨

(١٣) عد إلى مادة «بصر» كتاب الماء ج١ ص ١٣١

الميدان، فقال (فإني لما رأيت أبا عبد الرحمن الخليل بن أحمد رحمه الله، وقد أغرب في كتاب «العين» فبزّ من كان قبله، وعنيّ به من جاء بعده، وجعله خالصا للغة العرب وبيانها، وأحصى فيه ألفاظها ومعانيها، وسمّاه بأول أبوابه ولّما كان الغالب على أبناء صنعتنا اللحن والغلط، وقد تفشت فيهم العجمة، والشطط، عزمت على أن أكتب كتابا يجمع بين الطب والعربية، ويضم الأمراض والعلل، والأدواء، وما يجب أن يتأتى بها من العلاجات والأدوية فأنشأت كتابي هذا على حروف اللغة مبتدئا بالهمزة فالباء، فالتاء، وحتى اخر الحروف وهو الياء. ورتبته على الثلاثي في جميع مادته، تيسيرا للطلب، وتسهيلا لمن رغب، وسميته كتاب الماء باسم أول أبوابه.. .. وجعلته مختصرا، لا يمل، ونافعا من حيث لا يخل لمن شاء أن يتعرف داء أو دواء، وقد ألزمني أن أذكر أسماء النبات والحيوان، وأعضاء بدن الإنسان، مما يوجبه ذكر الداء والدواء)[14] كما أشار المؤلف إلى أهمية هذا المعجم، للانتفاع به من قبل غير الأطباء مثل الصيادلة، والعطارين، وغيرهم، ليتعرفوا إلى الدواء، كما أشار إلى قضية مهمة وهي: خروج أهل الطب، وغيرهم من العرب، عن لغة العرب إلى لغة العجم، فجاء به ليعوض ذلك النقص فقال (فلقد بلغنا عن أطباء عصرنا، وصيادلته، وعطاريه، وأهل الجراحة والتشريح، والكحالين ما بلغنا من خروجهم عن لغة العرب وتفضيلهم لكلام العجم، يتمادحون بذلك فيما بينهم،ويغمضون فيه أمام مرضاهم، إظهارا لقدرة لا تستحق الإظهار، وعجمة لا تستوجب الافتخار فجهدت جهدي، أن أعيد الأعجمي من لفظ الأطباء، إلى رسوم لسان العرب)[15].

المبحث الأول: مفهوم الجمع في كتاب الماء:

إن مصطلحي الجمع والوضع يشيران إلى عملين لا غنى لصانع المعجم عنهما، لكونهما يقومان بالضبط والدراسة والتحليل، ويعد ابن منظور، أول من تنبه إلى ضبط هذين المصطلحين في التراث المعجمي (وإنيّ لم أزل مشغوفا بمطالعات كتب اللغات، والاطلاع على تصانيفها، وعلل تصاريفها، ورأيت علماءها بين رجلين: أما من أحسن جمعه، فإنه لا

(١٤) كتاب الماء، ج١، ص٣٠.

(١٥) كتاب الماء ج١، ص٣١.

يحسن وضعه، وأما من أجاد، وضعه فإنه لم يجد جمعه، فلم يفد حسن الجمع مع إساءة الوضع، ولا نفعت إجادة الوضع مع رداءة الجمع)[١٦].

ونفهم من ذلك بأن مصطلح الجمع، يشمل المسائل المتصلة بالمدونة المعجمية وهو المنهج الذي يعتمده ابن منظور في تخريج الرصيد اللغوي.

وأهم المسائل المتصلة بالجمع ثلاث:

١- مصادر المعجم.

٢- الحقول الدلالية.

٣- المستويات اللغوية.

المصادر للمدونة المعجمية في كتاب الماء.

إن أيٍّ معجم لابد أن تكون له مرجعية يرجع إليها، حيث إننا وجدنا كتب اللغة والمعاجم، تستند إلى أهم المصادر وهي: القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وأشعار العرب ولغتهم، وأمثالهم، وأقوال علمائهم.

من هنا كان لابد من الوقوف عند المصادر التي اعتمد عليها صاحب كتاب الماء، وعليه قمت باختيار باب «الباء»، فأجريت عليه دراسة إحصائية، إذ ليس من الممكن أن نقف عند كل أبواب المعجم، في هذا الحيز، ومن خلال ما قمت به من إحصاء، تبين لي أن المصادر التي اعتمد عليها المؤلف هي:

١- القرآن الكريم.

٢- الحديث النبوي الشريف.

٣- المعاجم اللغوية.

٤- كتب الطب وغيرها.

٥- أقوال الشعراء وشواهدهم.

٦- الأمثال العربية.

---

(١٦) لسان العرب، المجلد الأول، ص ٧ .

أولا: القران الكريم:

تكررت شواهد القران الكريم، إحدى عشرة مرة. ومن ذلك قوله، في مادة «نخع» (النخاع عرق في الصلب، ويجري في أعظم الرقبة، وهو غير النخاع، وفي التنزيل ((فلعلك باخع نفسك))[17]، وقال الفراء وغيره أي: قاتلها بالحرص على إسلامهم، وهو من بخع الذبيحة: إذا بالغ في ذبحها، وهو أن يقطع عظم رقبتها، ويبلغ بالذبح النخاع، وهو العرق الذي في الصلب[18]) فنجد أن السياق القرآني الذي استشهد به، كان في مكانه. فمعنى ((فلعلك باخع)) ((أي: مهلكها))[19] وهكذا نجده في الشواهد الأخرى يأتي بها ليؤكد مسلكه الطبي الذي نهجه في معجمه.

ثانيا: الحديث النبوي:

لقد تكرر الشاهد النبوي، ثلاث عشرة مرة، ومن ذلك قوله في مادة «بجر» البجرة السرة من الإنسان والبعير، عظمت أو لم تعظم، و العقدة في البطن خاصة أو في الوجه والعنق والأبجر العظيم البطن الذي خرجت سرته.

وقال ابن الأعرابي. إذا كانت السرة نفخة فهي بجرة، وإذا كانت في الظهر فهي عجرة، ثم نُقلا إلى الهموم والأحزان، وفي الحديث. (أشكو إلى الله حجري وبجري)[20] أي همومي وأحزاني[21].

ونستنتج من ذلك، أن أبا محمد، يوجه الحديث ويستشهد به في سياقه الطبي، الذي يسعى لتحقيقه، وهكذا شأنه في الشواهد الأخرى.

ثالثا: الشعر:

يأتي بالشاهد الشعري ليدلل الرؤية العلمية، التي يسعى لإيضاحها، وقد تكرر الشاهد الشعري إثنتين وعشرين مرة، ومما قاله ضمن السياق الشعري، في مادة «بدل»

---

(١٧) سورة الكهف اية ٦

(١٨) مادة نخع، كتاب الماء ج١، ص ١٠٩.

(١٩) تيسر الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان.ج٥ ص ٩

(٢٠) النهاية ١/٩٦. وجمهرة الأمثال \١\ج٥ ص٤٤٨

(٢١) مادة بجر كتاب الماء، ج١، ص١٠٣.

(بدل الشيء وبديله ما يجعل عوضا عن الأول، والبأدلة: لحمة بين العنق إلى الترقوة، وهو مبأدل إذا أصيب بها داء، أو ترهلا، وهو عيب ذكرته أم يزيد بنت الطثرية، فقالت تصف ابنها.

فتى قُدَّ قَدَّ السين لا متضائل ولا رَهِلٌ لبَّاته وبآدله)[22]

فقد أتى بالشاهد ' ليؤكد به المعنى الذي طرحه، وهو معنى البأدلة، وقد توافق الشاهد مع المفردة.

رابعا: الكتب والمعاجم والأمثال:

ومن المصادر التي اعتمد عليها في مادته العلمية، كتب العلماء وآثارهم، ونتيجة للإحصاء الذي قمنا به، وجدنا من العلماء الذين اعتمد عليهم هم. الشيخ الرئيس «ابن سينا»، وقد تكرر عنده عشر مرات، وجاء بعده «البيروني» وقد كان حضوره أربع مرات، بينما تكرر «الدينوري» ثلاث مرات، ثم «الرازي وابن جني». أما الكتب التي اعتمد ها في مادته العلمية، فأشهرها «عيون الأنباء». أما المعاجم، فهي. «كتاب العين» للخليل بن أحمد وقد تكرر عشر مرات، في حين أن الصحاح والجمهرة، لم يتكررا سوى مرة أو مرتين، كما أنني لم أجد إشارة لمعاجم أخرى غير هذه، وربما يعود ذلك، لكوني اعتمدت في الدراسة على مادة «الباء» دون غيرها، كما أن الأمثال لها حضور عنده، إذ تكررت ثماني مرات.

ومن خلال دراستنا لمعجم الماء، نجد لغة الشيخ الرئيس «ابن سينا» مسيطرة على مفرداته الطبية. (وقد عولت في هذا الكتاب على ما اختبرته بنفسي، وما أفاضه عليَّ الشيوخ الأطباء الكبار، فأولهم استحقاقا للتنويه الشيخ العلامة ابن سينا، فله على كل كلمة هاهنا عارفة، وعلى كل علم ناولينه طارفة فمنه أخذت معظم أبواب الطب).[23]

ونورد شيئا مما اعتمد عليه، كقوله في مادة «برد» البرد. ضد الحر والبرد النوم، وجعلوا منه قوله تعالى ﴿لايذوقون فيها برداً﴾[24] قالوا. نوما لأنه يبرِّد صاحبه،

---

(٢٢) أ – حماسة البحتري ٤٣٣. ب– مادة ((بدل)) كتاب الماء ج١ ص١١٦ .

(٢٣) مقدمة المؤلف،كتاب الماء ج١ ص٣١

(٢٤) سورة النبأ آية ٢٤

والإبردة، بكسر الهمزة والراء: برد يصيب الجوف، وفي عبارة شيخنا ابن سينا: أنها علة معروفة تحدث تقطيرا في البول»[٢٥].

كما اعتمد في المجال اللغوي، وتعريب المفردات على كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، يقول (وعن أبي عبد الرحمن ابن أحمد الفراهيدي أخذت تعريب ما كنت أصلت من أسماء ومسميات)[٢٦]. ومما استشهد به من كتاب العين قوله في مادة «بزز»: بزّه المرض: سلبه عافيته، والبزابز: الشديد من الرجال، قاله الخليل)[٢٧].

وهكذا نجده يعتمد كثيرا على لغة الخليل في ترجمة الألفاظ، والوصول إلى معانيها الاصطلاحية، كما أشار إلى ذلك بنفسه. وللأمثال حضور عند صاحب كتاب الماء، ومن ذلك قوله في مادة «بضع» وبضعت من الماء. شربت حتى ارتوت، وفي أمثالهم (حتى متى تكرع ولا تبضع)[٢٨].

الحقول الدلالية:

تعدُّ نظرية الحقول الدلالية المعجمية من النظريات التركيبية المهمة في دارسة المعجم لأنّ كل مفردة تنتمي إلى فعل دلالي معين سواء أكان لغويا أم طبيا، ويستمد قيمته من مركزه داخل النظام، لذا ارتأينا ان تكون دراسة معجم الماء وفق هذه النظريات الحديثة، حيث ان صاحب المعجم سعى لايصال المعلومة المعجمية إلى الناس بلغة العرب، حيث يقول (فلقد بلغنا عن أطباء عصرنا ومتطببيه وصيادلته، وعطاريه وأهل الجراحة والتشريح والكحالين، مابلغنا من خروجهم على لغة العرب وتفضيلهم لكلام العجم، يتمادحون بذلك فيما بينهم، ويغمضون فيه أمام مرضاهم، إظهارا لقدرة لا تستحق الإظهار، وعجمة لا تستوجب الافتخار ((لسان الذي يلحدون إليه أعجميٌ وهذا لسانٌ عربيٌ مبين[٢٩])) فجهدت جهدي أن أعيد الأعجمي من لفظ الأطباء إلى رسوم لسان العرب)[٣٠].

(٢٥) كتاب الماء – مادة برد ج١ ص١١٤

(٢٦) مقدمة كتاب المؤلف ص٣١

(٢٧) أ – مادة بزر. كتاب الماء ص١٢٤ ب– مادة بزر كتاب العين

(٢٨) أ مادة بضع كتاب الماء ج١ ص١٣٤ ب مجمع الأمثال ٢٠٩/١

(٢٩) سورة النحل، آية ١٠٣

(٣٠) كتاب الماء ج١ ص٣١

وكان هذا الشعور العربي الأصيل هو الدافع لتلك الحقول الدلالية التي تمكننا من تصنيفها إلى حقلين أساسين هما:

١ – حقل اهتم بالمعنى الدلالي للمفردة.

٢– حقل خرج من معنى الدلالة الأولى للمفردة، إلى حقول طبية، سواء في الداء، أو الدواء، وما يتعلق بذلك.

ومن أجل الخروج بنتيجة دقيقة، قمنا بإحصاء، لباب «الباء»، وعليه تبين الاتي

– عدد مواد الباب = ١٨٣

_ حقل المفردة الواقفة عند الدلالة = ١١٦

– حقل المفردة الخارجة إلى حقول طبية تفصيلية = ٦٧

وقد أبان الإحصاء عن النسبة المضاعفة للمفردة المتعلقة بالمعنى الدلالي لها، وتراجع الحقل الطبي إلى النصف. ويرجع ذلك، إلى أن صاحب الكتاب كان يقف عند كل مفردة، سواء أكانت حاملة لدلالة طبية، أم غير حاملة لذلك.

إن الوقفة اللغوية للمفردة لم تكن محضة، بل قنطرة إلى لغتها الطبية، وحقلها الدلالي، ولننظر مثلا مادة «بثق» يقول (البثق موضع الحجامة، وسمي بذلك لأن الدم ينبثق منه. وانبثق الدم. إذا خرج فجأة من أي موضع كان) [٣١] فالمؤلف وقف عند الدلالة اللغوية التى ناسبت لغة سياقه الطبي. لأننا عندما بحثنا المادة نفسها في لسان العرب، وجدنا تقاربا فس بثق ز في لسان العرب تعني. البثق كسْرُك شطَّ النهر لينبثق الماء. وبثق شق النهر يبثقه بثقا كسره لينبعث ماؤه، واسم ذلك الموضع البثق، والبَثق، وقيل. هما منبعث الماء، وجمعه بثوق، وقد بثق الماء وانبثق عليهم، إذا أقبل عليهم ولم يَضْنوا به، وانبثق عليهم الأمر، هجم من غير أن يشعروا به والبثق داء يصيب الزرع من ماء السماء وقد بثق. [٣٢]

ومن هنا يتبين لنا بأن وقفته المعجمية تقف عند المعنى الذي يخدم السياق، وبالمقارنة بينه وبين لسان العرب وجدنا صاحب كتاب الماء يستخلص من المعنى معنى اخر، فقوله

(٣١) مادة بثق كتاب الماء ص١٠٣

(٣٢) مادة بثق لسان العرب

البثق موضع الحجامة لم نجده في لسان العرب، ولا في القاموس المحيط، ولا في المعجم الوسيط، إلا أن أصل المعنى للكلمة واحد، كما لاحظنا عدم التوسع في المعنى خلافا للسان العرب، الذي ساق لها معاني أخرى، وقد يرجع ذلك إلى الهدف الذي من أجله وضع المعجم، وهو التفسير الطبي للمفردة مع بيان أصلها اللغوي. وإذا كنا قد وجدنا تقاربا في الدلالة بين المعجمين؛ فإننا نجد تباعدا في مكان آخر. فصاحب كتاب الماء وقف عند لغته الطبية، ولم يتطرق للمعاني الأخرى، وهذا احترام لحكم السياق، لننظر مثلا مادة «برض» في كتاب الماء نجده يقول (التبرضُ تناول القليل من الغذاء ومن الدواء . وقد برضه الداء: أخذ فيه قليلا قليلا حتى استحكم فيه.)[٣٣] بينما نجد المفردة نفسها في لسان العرب تحمل معاني متعددة لقول صاحب لسان العرب في مادة «برض»: (البارض أول ما يظهر من نبت الأرض، وخص بعضهم به الجعدة والنزعة والبهمي والهلثي والقبأة ونبات الأرض، وقيل هو أول مايعرف من النبات وتناوله النعم، والبرض القليل، وكذا البراض بالضم. وماء برض، قليل وهو القمر، وبرض يبرِضُ ويبرُض برضا وبروضا. وقيل خرج قليلاً قليلا . والتبرض: التبلغ بالقليل من العيش).[٣٤]

يتبن لنا، من خلال ما سبق،أن الدلالة المعجمية في معجم الماء، هي الدلالة نفسها في لسان العرب؛ وعليه نستنتج أن الحقل الأول يقف عند الدلالة اللغوية التي تخدم سياقه الطبي دون الانزياح إلى معان أخرى، أو تشخيص الداء ووصف الدواء كما رأينا، وهو الحقول الدلالية في المعجم.

الحقل الدلالي الثاني:

إذا قابلنا بين الحقلين الدلاليين، وجدنا أن المفردة المعجمية في الحقل الثاني خرجت إلى حقول طبية، لقول أبي محمد صاحب كتاب الماء (وجعلته مختصرا لا يمل، ونافعا حيث لا يخل، لمن شاء أن يتعرف داء أو دواء. وقد ألزمني ذلك أن أذكر أسماء النبات والحيوان، وأعضاء بدن الإنسان؛ مما يوجبه ذكر الداء والدواء)[٣٥]. فيقف عند التشخيص للمرض

(٣٣) مادة برض كتاب الماء ج١ ص ١٢

(٣٤) مادة برض لسان العرب

(٣٥) كتاب الماء ج١ ص٣٠

ووصف الدواء ولنتمثل قوله في مادة «بلخ» البلخ بالفتح. شجر السنديان، والبلخ بالضم، والبلخية محركة شجر يعظم حتى يبلغ طول شجر الرمان، وله زهر حسن، وفيه ألوان خفيةٌ من حمرة وبياض، وصفرة وغيرها، وهو طيب الرائحة.

والقروح البلخية بالفتح قروح يسيل منها صديد، وهي من جنس السعفة الرطبة الرديئة، وعلاجها - و ينتفع منها خاصة - أن تطلى بالطين والخل مراراً كثيرة. والبلخية بكسر الباء واللام وسكون الخاء؛ اسم عربي لشجرة تنبسط أغصانها على الأرض ولا تغل، وهي دقاق جدا، ملتفة كأنها دود، وزهرها فيه حمرة، وهي يابسة. والتغرغر بعصارتها يسقط العلق من الحلق)[٣٦]

ويتضح مما سبق، بأن الحقل الثاني حقل تناول الداء والدواء، وتوسع في ذلك، بل نجده في بعض المواد يتناول المفردة بتوسع كبيرجدا[٣٧].

المستويات اللغوية

ونقصد بالمستويات اللغوية، مستوى الكلمة التي عالجها المؤلف من جهة الفصاحة، وهي على ثلاثة أنواع:

١- العربية: مانُطق بها واحتج بعربيتها.

٢- المولدة: ما تحولت عن أصل أعجمي، وتكلم بها العرب بعد عصر الاحتجاج، فخالفت العربية شيئا من المخالفة، بيد أن موازين العربية تنطبق عليها.

٣- الأعجمية: والمقصود بها الألفاظ غير العربية التي دخلت لسان العرب، فإن خضعت لموازين العربية، تسمى بالمعربات، وإن لم تخضع، تسمى بالدخيل[٣٨].

وتبرز القيمة في دراسة المستويات؛ لكونها تعكس لغة العصروثقافته في استخدام الدلالات؛ كما أن مؤلف كتاب الماء، حدد الهدف (ولمَّا كان الغالب على أبناء صنعتنا اللحن... جهدت جهدي أن أعيد الأعجمي من لفظ الأطباء إلى رسوم لسان العرب)[٣٩].

(٣٦) مادة بلخ كتاب الماء ج١ ص١٤٩

(٣٧) انظر مثلا مادة برص كتاب الماء ج١ص١١٨

(٣٨) استفدت ذلك من، العوتبي ومنهجه في الصياغة المعجمية، ص ٢٦٣.

(٣٩) مقدمة المؤلف كتاب الماء ج١ ص٣٠/٣١

وللتعرف على المستويات اللغوية في المعجم، قمنا بإجراء إحصاء على باب «الباء» فتوصلنا إلى الآتي:

عدد مفردات الباب = ١٨٢ مادة.

المفردات العربية = ١٦١.

المفردات الأعجمية = ٢١.

المفردات المولدة = صفر.

أولا: المفردة العربية:

ويعكس هذا التقدم في المفردة العربية، رغبة المؤلف في استخدام الكلمة العربية في المجال الطبي، بدلا من اللفظة الأعجمية، التي شاعت في تلك الفترة.

كما أن الثقافة العربية، أصبح لها دورها البارز، بخاصة في القرن الرابع الهجري

ومن الأمثلة على ذلك قوله («أفف» اليأفوف الحديد القلب، والأف، وسخ الأذن، والظفر، والأف والأفف من التأفيف.

وذكر فيه الخليل رحمه الله ثلاث لغات الكسر والضم والفتح بلا تنوين، وأحسنه الكسر، فإذا نونت فارفع، تقول. أف، لأنه يصير اسما بمنزلة قولك ويل له)[40].

ثانيا: المفردة الأعجمية:

تفيد النسبة بأن استخدام المفردة الأعجمية قليل جدا، قياسا بالمفردة العربية، إذ بلغت الكلمات إحدى عشرة مفردة، وذلك ما يؤكد قوله الذي كتبه في مقدمته، من إحلال العربية مكان الأعجمية في المجال الطبي. ولما كان المصطلح الطبي أغلب أصله من الأعجمية، اضطر أن يأتي بالمعرب والدخيل، وبالأعجمي الصريح، إلا أن ذلك كان في حدود ضيقة جدا، فالمفردات الأعجمية لاتساوي سوى ٢١ مفردة فقط منها معرّب ويساوي ١٣، ومنه دخيل ويساوي ٨، مقابل ١٦١ مفردة.

(٤٠) مادة أفف كتاب الماء ج١ ص٦٧.

انظر لسان العرب مادة أفف.

ولنأخذ مثلا قوله في مادة «ببر»:

(الببر بالفتح: ضربٌ من السباع معروف وهو أعجمي معرّب[41]).

ومنه «بقم» (البقم دخيل معرب، وهو خشب شجر ضخم له أوراق كورق اللون الأخضر وساق أحمر)[42].

ومن المفردات ما جاءت أعجمية غير معرّبة، مثل قوله. (البنجكشت: اسم فارسي معناه بذور، لأن بنج خمس، وكشت بذر، فالبنجكشت ذو خمسة بذور[43]).

وهكذا وجدنا أن المفردة العربية هي الغالبة وما سواها لا يمثل نسبة تذكر

المبحث الثاني:

الوضع في معجم الماء

١- الترتيب: الخارجي و الداخلي.

٢- التعريفات.

أولا: الترتيب الخارجي:

١-الترتيب الخارجي للمعجم:

يقصد به الكيفية التي رتب فيها المعجم، وقد وجدت مدارس في هذا المجال، فأول المدارس: مدرسة «الخليل بن أحمد» التي اعتمدت على مخارج الأصوات، كما هو الحال في معجمه ز العين ز ومنها ما اتخذ النظام الألفبائي على أساس الحرف الأول، ومثّل هذه المدرسة ابن دريد في معجم الجمهرة، وهناك ضروب أخرى.

وقد ألف كتاب الماء على نظام مدرسة ابن دريد في الجمهرة، وهو النظام الألفبائي، الذي يعتمد على الحروف الأول ثم الثواني والثوالث، يقول المؤلف في ذلك. (فأنشأت كتابي هذا على حروف اللغة العربية، مبتدئا بالهمزة، فالباء، فالتاء، حتى آخر الحروف وهو الياء)[44].

---

(٤١) مادة ببر كتاب الماء ج١ ص١٠٠

(٤٢) مادة بقم كتاب الماء ج١ ص١٤٥

(٤٣) مادة البنجكشت كتاب الماء ج١ ص١٥٤

(٤٤) كتاب الماء، ج١، ص ٣٠.

٢ - ترتيب الأبواب:

من خلال الدراسة الإحصائية، وجدنا المؤلف يعتمد الطريقة التي أشار إليها في مقدمته، وهو النظام الألفباني، مبتدئا بالهمزة، فالباء وهكذا، مراعيا القواعد في ذلك ولنقرأ مثلا، ترتيب باب «الكاف» في معجمه، الذي احتوى إحدى وتسعين مفردة، إذ لم يخل بالبناء الذي التزم به، وهو.[٤٥]

١ - كأد
٢ - كأس
٣ - كبب
٤ - كبد
٥ - كبر
٦ - كبرت
٧ - كبس
٨ - كتد
٩ - كتع
١٠- كتف
١١- كتم
١٢- كثر
١٣ - كحب
١٤ - كحل
١٥ - كدب
١٦- كدد
١٧ - كدر
١٨ - كدم
١٩ - كدن
٢٠ - كذب
٢١ - كذى
٢٢ - كرب
٢٣ - كرث
٢٤ - كردس
٢٥ - كرر
٢٦ - كرسع
٢٧ كرسن
٢٨ - كرش
٢٩ -كرع
٣٠-كرفس
٣١- كرك
٣٢ - كركدن
٣٣- كركم
٣٤- كرنب
٣٥ - كره
٣٦- كرى
٣٧- كزبر
٣٨ - كزز
٣٩ - كزماك
٤٠ - كسب
٤١- كسبر
٤٢ - كسبح
٤٣ - كسح
٤٤ - كسر
٤٥ - كسل
٤٦ - كشت
٤٧ - كشح
٤٨ - كشر

(٤٥) انظر مادة كأد، وما بعدها، كتاب الماء، ج٣، ص ٢٤٧-٢٨٤.

٤٩ – كشك
٥٠– كشمش
٥١ – كشن
٥٢ – كعب
٥٣ – كعبر
٥٤ – كعك
٥٥ –كفر
٥٦ – كفف
٥٧ – كفل
٥٨ – كلأ
٥٩ – كلب
٦٠ – كلج
٦١– كلس
٦٢ – كلع
٦٣ – كلف
٦٤ – كلل
٦٥ – كلم
٦٦ – كلى
٦٧ – كماريوس
٦٨– كمافيطوس
٦٩– كمأ
٧٠ – كمت
٧١ – كمثر
٧٢ –كمخ
٧٣ – كمد
٧٤ – كمر
٧٥ – كمل
٧٦ – كمن
٧٧ – كمه
٧٨ – كنب
٧٩ – كندر
٨٠ – كندس
٨١ –كندل
٨٢ – كنعد
٨٣ – كنن
٨٤ – كهب
٨٥ – كهكب
٨٦ – كهل
٨٧ – كوع
٨٨ –كوكب
٨٩ – كيد
٩٠ – كيلوس
٩١ – كيموس،

وهكذا وجدنا مراعاة للترتيب الداخلي للثواني والثوالث بعد الحرف الأول، وهي طريقة منهجية.

٣ - تجريد المفردة من الزوائد:

ومما لاحظنا تجريده للكلمة من الزوائد، وهذا شأن المنهجية في المعاجم، ويمكننا أن نتمثل بالمفردات السابقة التي سجلناها حول الترتيب الداخلي في باب الكاف[٤٦].

(٤٦) عد إلى ص٢٤٧ – ٢١٤ – باب الكاف، كتاب الماء.

٤ - نوع المفردة:

يتبين لنا من خلال دراستنا للمعجم بأن المفردات المعجمية في حقوله الدلالية، أغلبها بسيطة، وليست مركبة، وإن وردت مركبة فهي من أصل أعجمي مثل «البحكشت»[47] (البحكشت اسم فارس، معناه خمسة بذور لأن «البنج» خمس، وكشت، بذر)

ثانيا: التعريفات.

النص المعجمي يشتمل على جملة من التعريفات تعد أساس النص المعجمي و هذه التعريفات تأتي في بداية التعريف بالمادة.

١- التعريف الدلالي :

٢- التعريف بالصورة :

٣- التعريف النحوي:

٤- التعريف بالشاهد:

نتج عن إحصاء التعريفات الواردة في باب (الباء) النتائج الأتية:

حصل التعريف «الدلالي»، على المرتبة الأولى، إذ بلغ ستة وخمسين تعريفا، بينما جاء في المرتبة الثانية، التعريف «الصوتي»، فبلغ خمسة وعشرين تعريفا، وتلاه التعريف «النحوي» والتعريف «بالصورة»، إذ بلغا أربعة وعشرين تعريفا، بينما حصل التعريف «الصرفي» على ثمانية عشر تعريفا، وتلاه التعريف «بالشاهد»، فبلغ اثني عشر تعريفا، وجاء أقل نسبة «التعريف المجازي»، إذ لم يتعد التعريفين.

بعد هذا العرض الموجز، لنتائج الإحصاء، تبين، أن التعريف الدلالي متصدر، ويعود ذلك لأسباب، من بينها:

أن المعجم في أساسه يحمل لغة الدلالة الواضحة؛ لأنه يخاطب الجمهور، كما أن الفائدة تحصل عن طريق هذا العرض الدلالي الواضح.

(٤٧) مادة «البحكشت» معجم الماء ج١ ص ١٥٤ .

إن التعريف الدلالي في اللغة المعجمية، يأتي على أنواع: الاسمي، والمنطقي، والبنيوي. ونظرا للإيجاز، تحدثنا عنه بلغة مطلقة، ومن ذلك قوله في مادة «ببغاء»:

(الببغاء. طائر معروف منه الأخضر، وهو كثير، يحسن التقليد، ويتكلم. ومنه الأبيض وهو لا يتكلم، وهو طائر حاد المزاج رديء الغذاء. وقيل إن لسانه يوجب الفصاحة أكلا، ولا أحقه. وذرقه فيه جلاء، حسن للوجه طلاء، وإذا أذيب بماء الحصرم نفع من ظلمة البصر قطورا في العين)

وجاء في المرتبة الثانية التعريف «الصوتي» حيث الصوت يقوم بدور فاعل، من خلال ضبط الكلمات بالحركات التشكيلية، مثل قوله في مادة «بطن». (البطْن بالفتح من الإنسان وغيره، خلاف الظهر والبَطن بالتحريك، داء البَطْن.

والبِطْنة بالكسر، امتلاء البطن من الطعام، ومنه يقال. نزت البِطْنة ورجل مبطان، كثير الأكل، لا يهمه إلا بطنه.

وبَطِين، عظيم البطن، ومُبَطَّن، ضامر البطن، ومبطون، يشتكي بطنه، والبطانة بالكسر، خلاف الظاهر).[48]

وجاء في المرتبة الثالثة التعريفان «النحوي، وبالصورة»، فاهتمامه بالتركيب كان أساسا عنده، لكونه قاعدة البناء، مثل قوله، في مادة «برأ»:

(برأ المعلول من مرضه، وبرئ أيضا وأبرأت المعلول من علته، تعهدته بالعلاج حتى برأ، وبرأ الله تعالى الخلق يبرؤهم برءا، فهو البارئ جلت قدرته[49] أما التعريف بالصورة فلكونه أداة تواصلية للتعريف بالمادة، ولاسيما أن المعجم طبي، وعليه فلا بد من توصيف الدواء بالصورة التشخيصية الدالة، مثل قوله، في مادة «بابونج» (بابونج معرب بابونك، وهو نبات له أغصان في طول الشّبر وورق صغير دقيق، ورأس مستدير صغير، ورأس مختلف، منه الأصفر، ومنه الأبيض[50]).

---

(٤٨) مادة، بطن، كتاب الماء، ج١ ص ١٣٨.

(٤٩) مادة برأ، كتاب الماء ج١ ١١٣.

(٥٠) مادة، بابونج، كتاب الماء ج١، ص ٩٩.

أما التعريفات الأخرى فجاءت بنسب قليلة متفاوتة، فاستخدم التعريف التصريفي حسب مناسبة السياق، كما أن التعريف بالشاهد كان له دور في تأكيد المعنى وتوضيحه، وتدني نسبة التعريف المجازي، ربما يُعلل، لكون المعجم طبيا، وليس لغويا إذ من شأنه توصيل المعنى بالدقة المتناهية.

وفي نهاية هذه الدراسة يمكننا إبراز النتائج الآتية:

١ - يعد معجم الماء من المعاجم التي كان لها قصب السبق في المجال الطبي.

٢ - اعتمد مؤلف المعجم في أغلب مادته الطبية على الشيخ الرئيس.

٣ - تعددت مصادر المعجم؛ إذ جاءت مصدرة بالقران الكريم والسنة المطهرة، والشعر العربي، والأمثال، وأقوال العلماء، والمعاجم العربية.

٤ - بنى حقوله الدلالية على قناتين أساسيتين:

أ - المفردة ومصطلحها اللغوي الطبي.

ب- الانزياح من المصطلح للمفردة، إلى تشخيص الداء والدواء.

٥ - جاءت نسبة استخدام المفردة العربية، أعلى من المفردة الأعجمية في مستوياتها اللغوية

٦ - استخدم المؤلف في معجمه، النظام الألفبائي، في ترتيب معجمه من الداخل والخارج

٧ - نال التعريف الدلالي أعلى نسبة، مقارنة بالتعريفات الأخرى، ثم التعريف بالصورة

٨ - سهولة استخدام معجمه، بناء على النظام الذي بني به.

٩ - الفائدة المتجددة التي نتجت عن هذا المعجم، من معرفة المصطلح الطبي، وأنواع النباتات، والحيوانات المختلفة التي لها علاقة بالمعنى الطبي.

المصادر والمراجع:

١ - القرآن الكريم.

٢ - ابن الجزري، غاية النهاية، تح، برجستراسر، مصر، ب ط، ت ١٩٣٢م.

٣ - ابن دريد ديوان ابن دريد، دراسة وتح، عمر سالم، الدار التونسية للنشر، ب ط، ت ١٩٧٣م.

٤ - ابن منظور لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ط ١، ب ت

٥- أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش، مصر، ب ط، ت ١٩٦٤م.

٦ - أبو محمد محمد بن عبدالله الأزدي الصحاري، كتاب الماء، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، المطبعة الشرقية، ط ١، ت ١٩٩٦م.

٧ - إميل يعقوب، المعاجم اللغوية العربية بدأيتها وتطورها، دار العلم للملايين، ط ٢، ت ١٩٨٥م.

٨ - البحتري، الحماسة، تح، كمال مصطفى، القاهرة، ب ط، ت ١٩٥٥م.

٩ - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح، مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمورية العراقية، ب ط، ت ١٩٨٤م.

١٠ - سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري، الإبانة، تح عبد الكريم خليفة و نصرت عبد الرحمن وصلاح جرار ومحمد حسن عواد و جاسر أبو صفية، وزارة التراث القومي والثقافة ب ط، ت ١٩٩٩م.

١١ عبد الرحمن رشاد سعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح محمد زهري النجار. ط الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ت ١٤٠٤هـ.

١٢ - عمر الدقاق، مصادر التراث العربي في اللغة والمعاجم والأدب والتراجم مكتبة الشرق، سوريا بيروت، ب، ط ت

١٣ - كراع النمل الهنائي، المنجد في اللغة، تح، أحمد مختار وضاحي عبد القوي، القاهرة، ب ط، ت ١٩٧٦م

١٤ - مجد الدين محمد يعقوب، الفيروزأبادي، القاموس المحيط، الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه، ب ط ت.

١٥ - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار.

١٦ - محمود بن سليمان الريامي، العوتبي ومنهجه في الصياغة المعجمية في الإبانة، رسالة ماجستير، مرقونة، جامعة السلطان قابوس، ت ٢٠٠٢ م.

١٧ - الميداني، مجمع الأمثال، تح محيي الدين، القاهرة، ب طت ١٩٥٥م.

Abstract

This article is intended to identifying an Omani dictionary entitled "The water Dictionary". The dictionary is primarily a linguistic, medical and bibliographical work. The medical data in the dictionary is mainly derived from Ibn Sina, while its linguistic information relies heavily on the Quaran, the Senna, Arabic poetry and proverbs. All the data in the dictionary is put in an alphabetical order, and the dictionary can be considered as an original encyclopedia in medicine. In addition to discussing the relation between medicine and pharmacology, the dictionary points to some scientific theories which need to be fully researched in the future.

ملخص البحث

«صورة العرب كما رسمتها مناهج المدارس الخاصة بدولة الامارات العربية المتحدة، حالة مناهج المدارس الأمريكية»

تناولت هذه الدراسة صورة العرب والمسلمين كما رسمتها المناهج الغربية وخاصة «مناهج المدارس الأمريكية»، وذلك من خلال مناهج الدراسات الاجتماعية واللغة والأدب.

وبتحليل شامل لمحتوى هذه المناهج ، نلاحظ أن معجم المفردات الواردة تعزز النظرة السلبية للعرب ، وتلصق بهم الصفات السلبية ، كالتخلف والدونية. وقد غذى هذا الاتجاه المتصهينون في الولايات المتحدة ، والذين لم يتوقفوا عن رسم هذه الصورة منذ عقود طويلة.

إنهم مازالوا يرسمون صورا قاتمةً للإنسان العربي حتى يزرعوا في أذهان الناشئة من أبنائهم صورة نمطية يصعب تغييرها مع الأيام. وخطر هذه الكتابات عن العرب يكمن في أنها موجهة إلى تلاميذ وطلاب مدارس هم في مرحلة بناء لصورة الآخر.

إن جميع ما كتب هو معلومات مضلّلة وخاطئة وظالمة. ومن هنا كان هدف هذه الدراسة ، إلقاء الضوء على مناهج المدارس الأجنبية والتنبه إلى الدور الذي تقوم به في تشكيل آراء الدارسين الأجانب وحتى العرب منهم ، ووضع الحلول المناسبة لوقف هذا التزييف المتعمد.

———. A Handbook for the improvement of textbooks and teaching materials as aids to international understanding. New York: Columbia University Press, 1956

———. Looking at the world through textbooks. Paris: UNESCO, 1946.

———. Meeting of experts on the improvement of textbooks. Goslar, 14-23 May 1962. Paris : UNESCO, 1963.

———. Tensions Effecting International Understanding. Paris. UNESCO.

Williams, John. The World of Islam. 1994, p.212-215.

Williams, N. and Peter Fisher. Past into Present. Collins Lower School History. USA (1989)

Wood, Tim. The Historical Times. Macdonald Young Books. Herefordshire. 1995

Gibson, Michael. Spotlight on The Collapse of Empires. Wayland Publishers Ltd England, 1986, p.14.

Grinsewood, John. Kingfisher Illustrated Dictionary Encyclopedia, Grinsewood and Dempsey Limited, Italy, 1990, p. 196

Griswold, W J et al The Image of the Middle East in Secondary Textbooks. NewYork Middle East Studies Association of North America, 1974, p.25.

Haley, D and Bernard Johnston. Collier's Encyclopedia. Vol 6 Macmillan Educational Company New York, 1993.p.405.

Harris, W John (1987) FBI Law Enforcement Bulletin. 'Domestic Terrorism in the 1980's', October 1987, p.6.

Hoare, Stephen The Modern World. Simon & Schuster Younes Books 1992, p 53

Hoffman, Bruce (1986) Terrorism in the United States and the Potential Threat to Nuclear Facilities. Rand Corporation: USA, P.11,15.

Hunkins, Armistrong. World Geography. merill publishing Company, Colombus: Ohio

Jarrar, Samir. Image of the Arab in United States Secondary School Social Studies Textbooks : A Content Analysis. And a Unit Development, Unpublished Ph D. Thesis, Florida State University, 1976.

Joseph A William & Margaret Weir. the Oxford Companions to Politics of the World. Oxford University Press: NewYork, 1993.

Keene, Michael. Believes in God. Cambridge University Press; New York, 1995,p 124.

Kenny, L.M. The Middle East in Canadian Social Sciences Textbooks. (in Jarrar study, 1976)

Keohane, Allan. Nomads of the Desert. (1994) Stacy International: London, p.58

Lowe, Norman Mastering Modern World History. Macmillan Education 2nd p, p 414, 408,460 (No date)

Mansfield, Peter. The Arabs. Penguin Books: London, 1991.

Matheson, D M Understanding Islam. Penguin Books Inc · Baltimore, USA. 1972,p 16

Matthew, The Holy Bible , International Bible Society, Chapter, 21, p. 57.

Mujeeb, M M Studies in Islam. Delhi : India, 1970.

Nielsen , J. Muslems in Western Europe. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.

Potters,Dr The Great Religion Leaders. Washington Squire Press USA, p 72, 282

Robinson, Francis Islamic World. Cambridge University Press Hong Kong, 1998

Rose, G , Place and Identity. A sense of place, in James Anderson, C Brook and A Cochrane, 1995, p.173.

Sauvain, Philip. The Modern World, 1914-1980. Stanly Thornes, ltd.:1990.

Speed, Mary & Peter Moss The Twentieth Century World. "Oxford Junior History 6" Oxford University Press, 1994, p, 120

Suliaiman, M W The Middle East in American High School Curricula. a Kansas Case Study, Middle East Studies Association Bulletin, 1974, 8, (2) p.8-19.

The Ginn Reading Programme (1990) Across the Seas. " Mr Moonlight and Omar", Book 5, Ginn and Company Ltd: London.

UNESCO. Bilateral Consultations for the Improvement of History Textbooks Educational Studies and Documents, 1953,4,5.

41. Thames, R. and Macdonald Young. The Moslem World, Belgium 1995, p. 27

42. The Ginn Reading Programme. Across the Seas, Ginn & Company Ltd 1990

43. Watson, B. Jack. Success in Twentieth Century World Affairs, 'From 1919 to 1980' P. 23

44. Williams, N. and Peter Fisher, (1989) Past Into Present, Collins Lower School History; USA.

45. Wood, Tim. The Historical Times, Macdonald Young Books : Herefordshire : 1995

(Appendix C)

Abraham, Nabeel. Middle East International, 'The Real Target of the Airport Atrocities,' January 24, 1986, pp 14-16

Akram, Susan. Arab Studies Quarterly, 'The Aftermath of September 11, 2001: The Targeting of Arabs and Muslims in America', Volume 24, Numbers 2 and 3, Spring/Summer 2002.

Alami, A. Misconception in the Treatment of the Arab World in Selected American Textbooks for Children, Unpublished Master's Thesis, Kent State University, 1957

Albert Moore. In Iconography of Religions. An Introduction, SCM Press. 1973. Cited in Approach to Islam, Tames, R. p.33

Al-Issa, Jahanah. The Image of the Arab in Some Social Science Textbooks Washington Metropolitan Area. Attaawon: Issue No. 19, Riyad, 1990.

Al-Qazzaz, A. Image Formation and Textbooks, In Split Vision, Edited by Edmond Ghareeb Washington, D.C. American Arab Affairs Council, 1983, p 369-380

Anderson J, Chriss, Brook and Allan Cochrane. A Global World? Open University: New York, 1995, p. 173

Beddis, Rex. The Third World, 'Development and interdependance' Oxford University. UK and USA, 1995

Brian Williams. The Early Middle Ages, Imago Publishers. Hong Kong, 1993. p 17

Butler, Patricia. (1988) Graded English Course," "David and Goliat", Orient Longman : UK.

Chrisp, Peter. The Crusades, Wayland : England, 1992, p.5.

Clymer, Theodore and P. Neff. Finding A Way, Reading 360, The Ginn Reading Programme Level 8 London, 1989 p.12-18.

Cochrane, Allan & Others, A Global World, The Open University: U.K. p. 182, 1995.

Daniel, N. Islam and the West : the Making of and Image, Oxford . One World Publications, 1993

De Bruycker, Daniel and Maxim ben Dauber. Egypt and The Middle East, Barton Education Series Inc. : New York, 1993.p.67

Donohew, L. & Budd Thorp. Content Analysis of Communications, New York. Macmillan, 1967

Edwards, Pat and Wendy Body, Work It Out, "Full of Eastern Promises", Longman Group , Hong Kong, 1993 p.4-11.

Flowerdew, Phyllis. The Story of Gideon, wide Range Readers, Oliver and Boyd USA

------, Wide Range Readers, "Samson and Delila" Oliver and Boyd, 1992.

Fry, Somerst. The History of the World: "The Rise of Islam". Hamlyn Publishing Group Limited: London, 1987

14 Flowerdew, Phyllis. The Story of Gideon, wide Range Readers, Oliver and Boyd USA

15 ——————. Wide Range Readers. Oliver and Boyd, 1992

16- Fry, Somerst. The History of the World: "The Rise of Islam". Hamlyn Publishing

17 Ginn Reading Programme (1990) "Mr. Moonlight and Omar", Ginn and Company Ltd. London

18 Greenblatt, M and Peter S Lemmo (1992) Human Heritage, "A World History". Merrill Publishing Company : London.

19 Grisewood, John Kingfisher Illustrated Dictionary Encyclopedia Grinsewood and Dempsey Limited, Italy, 1990, p. 196.

20 Hammond, Charles Whynne Elements of Human Geography, Collins Educational London, 1993, p. 58.

21- Hardy, Thomas. Far from The Madding, York Press: London, 1990.

22 Hunkins, Armstrong World Geography, Merrill Publishing Company . Columbus . Ohio, 1989 p. 135.

23- ——————. Merrill World Geography, "People and Places" Merrill Publishing Company & A bell and Howell Company, Columbus : Ohio, 1989, p,458

24- Ibid, Vol. 13, p. 312.

25- Jess, Pat and Doreen Massey A Place in The World, Oxford University Press New York, 1995,p,95

26- Joseph A William & Margaret Weir, The Oxford Companions To Politics of the World, Oxford University Press . NewYork, 1993

27- Keene, Michael. Believers In God, Cambridge University Press : NewYork, 1995,p,129.

28- Knapp, Brian, Simon Ross and Duncan MaCrae. Challenge of the Human Environment, Longman : UK, 1996

29 Krieger, Joel and Others, The Oxford Composition to Politics of the World, Oxford University New York,1993.

30- Lowe, Norman Mastering Modern World History, Macmillan Education 2nd p, p 414, 408,460 (No date)

31- Meedith, Susan World Relation, Us borne Publishing : London, 1995, p,21.

32- Moss, Peter. History Scene In The Modern World, Collins Educational : London, 1987.

33- O'calleghan, Bryn A History of The Twentieth Century, Longman . London and NewYork, 1992

34 Peter & Mary Speed The Twentieth Century World, "Oxford Junior History 6" Oxford University Press, 1994, p, 120

35- Potters, Dr The Great Religion Leaders, Washington Squire Press USA, p 72, p,282 (No date)

36- Robenson, Francis, Islamic World, Cambridge University Press: UK, 1998,p.111-

37- Rose, G., Place and Identity: A sense of place, in James Anderson, C. Brook and A. Cochrane, 1995,p,173.

38- Simon, Ross Brian Knap & Duncan Mc crae Challenge of the Human Environment Longman UK. 1996.

39 Speed, Mary and Peter The Oxford Children History, Oxford University Press 1988, p. 212, p. 213.

40- Sauvain, Philip, The Modern World, 1914 to 1980 Stanly Thornes (Publishers) Ltd.1989.

54- Mujeeb, M.M. Studies in Islam, Delhi : India, 1970.
55 Speed, M Ibid, p.193
56- Lowe, Norman. Ibid, p.584
57 Lowe, Ibid, p.408
58- Lowe, Ibid, p.407
59 Hoare, Stephen. Ibid, p.51.
60- De Bruycker, Daniel and Maxim hen Dauber Egypt and The Middle East, Barton Education Series Inc. : New York, 1993,p.67.
61 Lowe, Norman Ibid, p 414
62 Joseph A William & Margaret Weir, the Oxford Companions to Politics of the World, Oxford University Press: NewYork, 1993.
63- Brian, Williams, the Early Middle Ages, Imago Publishers: Hong Kong, 1993, p, 17.
64- Mansfield, Peter The Arabs Penguin Books London, 1991
65- Williams, John The World of Islam, 1994, p 212 215.
66- Cochrane, Allan & Others, A Global World, The Open University U K 1995
67 Matthew, The Holy Bible , International Bible Society, Chapter, 21, p. 57.
68 Anderson J. & Others, p.2o3.

(Appendix B)
List of Reviewed Books

1 Alan Keohane Nomads of the Desert, (1994) Stacy International London, p 58
2 Anderson J Chriss Brook and Allan Cochrane A Global World? Open University NewYork, 1995, p. 173
3 Beddis, Rex The Third World, 'Development and interdependance' Oxford University UK and USA, 1995
4 Butler, Patricia. (1988) Graded English Course," "David and Goliat", Orient Longman : UK
5 Brian, Williams, The Early Middle Ages, Imago Publishers : Hong Kong, 1993, p.17.
6 Catchpole, Brian A Map history of The Modern World, '1890 to the Present Day', 3rd Edition, Heinmann Educational Books Ltd. : London and Portsmouth, 1993, p,132.
7 Child, John. The Rise of Islam, Heinmann Library : Oxford, 1993, p.23.
8 Chrisp, Peter. The Crusades, Wayland : England, 1992, p,5.
9 Clymer, Theodore and P. Neff Finding A Way, Reading 360, The Ginn Reading Programme Level 8 : London, 1989 p,12-18.
10- Cornish W.B Modern Geography Series, Book V 'Asia' University Tutorial Press Ltd , 1972
11 Daniel, N Islam and the West , the Making of an Image, Oxford One World Publications, 1993
12 De Bruycker, Daniel and Maxim hen Dauber Egypt and The Middle East, Barton Education Series Inc New York, 1993,p,67
13 Edwards, Pat and Wendy Body, Work It Out, "Full of Eastern Promises" Longman Group Hong Kong, 1993 p,4-11.

25- Gibson, Michael Spotlight on The Collapse of Empires Wayland Publishers Ltd.: England, 1986, p.14.

26 Keohane, Allan. Nomads of the Desert, (1994) Stacy International: London, p.58.

27- Akram, Susan Arab Studies Quarterly, 'The Aftermath of September 11, 2001 The Targeting of Arabs and Muslims in America', Volume 24, Numbers 2 and 3, Spring/Summer 2002.

28- Peter & Mary Speed The Twentieth Century World, 'Oxford Junior History 6', Oxford University Press, 1994, p. 120.

29- Williams, N. and Peter Fisher, (1989) Past into Present. Collins Lower School History; USA.

30- Hoffman, Bruce (1986) Terrorism in the United States and the Potential Threat to Nuclear Facilities. Rand Corporation. USA, P.11,15.

31- Abraham, Nabeel. Middle East International, 'The Real Target of the Airport Atrocities,' January 24, 1986, pp.14-16.

32- Harris, W John (1987) FBI Law Enforcement Bulletin, 'Domestic Terrorism in the 1980's', October 1987, p.6.

33- Akram, Susan Ibid, p.68.

34- Anderson J, Chriss, Brook and Allan Cochrane. A Global World? Open University: New York, 1995, p, 173.

35 Rose, G , Place and Identity: A sense of place, in James Anderson, C Brook and A Cochrane, 1995, p,173.

36- Robinson, Francis. Islamic World. Cambridge University Press. Hong Kong, 1998.

37- Fry, Somerst The History of the World, 'The Rise of Islam' Hamlyn Publishing Group Limited: London, 1987

38- Keene, Michael. Believes in God, Cambridge University Press; New York, 1995,p.124.

39- Daniel, N Islam and the West , the Making of an Image, Oxford One World Publications, 1993

40- Cochrane, and Others, A Global World, p 182

41- Nielsen , J. Muslems in Western Europe, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992

42- Fry, Somerst Ibid, p 205

43- Chrisp, Peter. The Crusades. Wayland : England, 1992, p,5.

44 Potters,Dr The Great Religion Leaders, Washington Squire Press' USA, p 72, 282

45- Matheson D M Understanding Islam, Penguin Books Inc Baltimore (USA), 1972.

46- ----------------, p. 16.

47- Potters, Dr Ibid, p. 285

48- Ibid, p.69

49- Brian, Williams. The Early Middle Ages, Imago Publishers Hong Kong, 1993, p.17

50- Wood, Tim. The Historical Times, Macdonald Young Books: Herefordshire: 1995

51 Grinsewood, John Kingfisher Illustrated Dictionary Encyclopedia, Grinsewood and Dempsey. Limited, Italy, 1990, p. 196.

52- Haley, D and Bernard Johnston, Collier's Encyclopedia, Vol 6 Macmillan Educational Company: New York, 1993.p 405 aley HHHhhHhhhhhh

53- Albert, Moore In Iconography of Religions, An Introduction, SCM Press· 1973 Cited in Approach to Islam, Tames, R. p.33.

(Appendix A)
References

1. UNESCO. Bilateral Consultations for the Improvement of History Textbooks. Educational Studies and Documents, 1953 4,5
2. ———————. A Handbook for the improvement of textbooks and teaching materials as aids to international understanding. New York: Columbia University Press, 1956.
3. ———————. Looking at the world through textbooks. Paris: UNESCO, 1946
4. ———————. Meeting of experts on the improvement of textbooks, Goslar, 14-23 May 1962. Paris : UNESCO, 1963.
5. ———————. Tensions Effecting International Understanding. Paris: UNESCO,
6. Martin, A. Misconception in the Treatment of the Arab World in Selected American Textbooks for Children, Unpublished Master's Thesis, Kent State University, 1957
7. Suleiman, M.W. The Middle East in American High School Curricula, a Kansas Case Study, Middle East Studies Association Bulletin, 1974, 8 (2) p.8-19
8. Griswold, W.J et al. The Image of the Middle East in Secondary Textbooks, New York: Middle East Studies Association of North America, 1974, p.25
9. Al Qazzaz, A. Image Formation and Textbooks. In Split Vision, Edited by Edmond Ghareeb. Washington, D.C.: American Arab Affairs Council, 1983, p.369-380
10. Jarrar, Samir. Image of the Arab in United States Secondary School Social Studies Textbooks: A Content Analysis And a Unit Development, Unpublished Ph.D. Thesis, Florida State University 1976.
11. Kenny, L.M. The Middle East in Canadian Social Sciences Textbooks. (in Jarrar study, 1976)
12. Al Essa, Juhainah. The Image of the Arab in Some Social Science Textbooks Washington Metropolitan Area. Attaawon: Issue No. 19, Riyad, 1990.
13. Donohew L. & Budd Thorp. Content Analysis of Communications. New York: Macmillan, 1967
14. The Ginn Reading Programme (1990) Across the Seas, "Mr. Moonlight and Omar", Book 5, Ginn and Company Ltd. London
15. Clymer, Theodore and P. Neff. Finding A Way, Reading 360. The Ginn Reading Programme Level 8. London, 1989 p.12-18
16. Edwards, Pat and Wendy Body. Work It Out. "Full of Eastern Promises". Longman Group. Hong Kong, 1993 p.4-11.
17. Beddis, Rex. The Third World, 'Development and interdependance' Oxford University : UK and USA, 1995
18. Butler, Patricia (1988) Graded English Course." "David and Gohat", Orient Longman. UK
19. Flowerdew, Phyllis. The Story of Gideon, wide Range Readers, Oliver and Boyd USA
20. ———— Wide Range Readers. "Samson and Delila" Oliver and Boyd, 1992
21. Hankins, Armstrong. World Geography, merill publishing Company, Columbus, Ohio
22. Sauvain, Philip. The Modern World, 1914-1980, Stanly Thornes. ltd. 1990
23. Lowe, Norman. Mastering Modern World History, Macmillan Education. 2nd p, p.414, 408,460 (No date)
24. Hoare, Stephen. The Modern World. Simon & Schuster Younes Books. 1992, p.53

USA, especially the Arabs, to give credence to their writings about the treatment of various groups in the USA.

5. In-service teacher training workshops must be regularly held throughout the United States to equip the teachers with appropriate information about the Arabs and Muslims.

6. Arab and Muslim organizations in the USA must play their part and exert influence in pressuring the Higher Educational Boards and schools to adopt a balanced curriculum, especially in the Social Studies textbooks.

7. Encouraging the Boards of Education to have Arab and Muslim members to help the Social Studies curriculum planners when writing about the Arab and Muslims affairs.

8. Supplying the authors and publishers with authentic books, pamphlets and other materials about the Arab and Islamic history and culture.

9. Arab embassies and Arab cultural attaches to organize courses and seminars to educate the people about the Arabs and Muslims.

10. The Ministry of Education must keep track of the Social Studies textbooks particularly in the private schools in the country.

It is, thus, a society living in a state of permanent insecurity and fear. Pushing down others to make themselves better is common sight everywhere. They are, moreover, feeding their children on a hatred of the Arab and Muslim individuals, societies and countries.

These self -styled civilized people suffering from superiority syndrome are not ready to accept that there might be someone better than them. They fail to recognize that Arabs by nature are far from prejudice in all its forms and that their religious values are based on the lofty and humane values of Islam.

For evidence, let us read the following extract from 'A Global World' book:

> 'A part of the Islamic resurgence today is the rejection of the idea that Muslims can find any satisfactory model in the Western world. Muslim attitudes toward the United States are ambivalent: they admire its material well-being and ease of existence as well as its professional ideals, but they regard it, and most of the West today, as a violent and bedeviled society which deserves to be pitied, not emulated; one whose people are prey to crime, promiscuity, addiction, and deep sexual confusion. They watch American television serials and know that they do not wish to be the sort of society depicted in them'. (Anderson & Others, p.57)

It is because of such prejudiced notions that the Arab image is intentionally distorted. Sufficient evidence and analysis have been provided in this study to support the thesis.

Recommendations:

The findings of this study lead to the following recommendations:

1. Compilers of books on Social Studies must up-date their knowledge on Arabs and Muslims.

2. The authors must be specialized in the subject and have an adequate knowledge of the Arab world.

3. Writings on Muslims and Arabs should also take into consideration the new advances and progress taken place in all walks of life.

4. New researches are needed with regard to the minorities living in the

confined to camels. Travel on the camel back is surely a part of their past history and any Arab would be proud of it because the life of the desert gave the Arabs their moral strength, their generosity and self-confidence, which is rare commodity in the western society. Read the Bible, and it will tell you that most of the Prophets of yore and their companions used similar modes of travel and traversed the deserts in much the same way. Jesus Christ's (peace be upon him) favourite mode of journey was the back of the donkey (Matthew, p.57). But that was a different time and age and nobody should blame anyone for such things. Let us not forget that beauty lies within a man's self and not in the external appearance. The critics, I am sure, are fully aware of this fact but tend to ignore it by connecting the Arabs to the desert, and singling them out for that erstwhile mode of living.

It is part of human nature that when a person cannot accept a reality he tends to convert the truth to a fallacy. Surely the authors are aware of the present day reality and of the transformation that has taken place for the Arabs. The transformation, which they refuse to recognize or are that the Arabs of today are civilized, well educated, very much part of modernization and have full knowledge and experience of the latest technology.

The world of today is a small place and has shrunk almost to a chamber, thanks to the advent of satellites, newspapers and other means of communication between the various parts of the world. The Arabs are also equal partners in this transformation. So, it is only a prejudiced mind that will fail to recognize this change.

Arabs and Islam are inalienably connected to each other. Prejudice against Arabs is thus the worst form of racism and self-delusion. It seems that the learned authors have forgotten the worst kind of violation of human rights committed in South America and South Africa at the hands of the self-styled civilized white community and the discriminatory treatment meted out to the blacks by their white counterparts even in the northern part of America.

Blacks and whites are made to live in separate neighborhoods and if either intrudes into the area of the other, he has to pay dearly, sometimes by his life even. Violence in their society has reached to such an extent, that even children can realize the difference. And it is a common sight seeing the children brandishing with guns in public streets.

Human values, family values are already a rare commodity in these civilized societies. The children, teenagers and even adults are directionless. They shoot their parents, their friends, their classmates, and the blacks without any prick of conscience and without sparing a thought for the bereaving families as a result of their brutal acts.

was the main power, which helped the Jews since their migration from various countries till the establishment of the Jewish state. Moreover, it is still supporting them to expand their land on the Arab account while in the same breath clamouring for friendship with Arabs.

The Arab-Israeli conflict appears to be endless. It is quite understandable because most of the extracts produced above had facts omitted, added, fabricated and even magnified beyond proportion. They make it appear as though the Arabs were born terrorists. As if hatred, primitiveness, immorality and duplicity was in their blood. It is this negative representation in the social studies textbooks that feed the unsuspecting minds and brains of the school-going children.

Conclusion

The purpose of this study is to bring to the curriculum-planners' and researchers' attention about the fact which is evident in the textbooks of social studies and English Literature used in American schools in the Arab Gulf region, especially the UAE- that the Arabs and Muslims have been depicted unfairly and subjectively and need to be presented fairly and objectively in their curriculum.

The editors and authors have a definite mindset against the Arabs whom they depict as uncivilized, uncultured and heartless. Each of the texts emphasizes a certain subject from whom a particular educational aim is sought to be achieved by the writers and the authorities concerned.

It is essential that the Arab-Israeli relationship and conflict be viewed with understanding. Although hundreds of thousands of Arabs are living in the USA whose children are going to schools where the authors and editors hold the responsibility for giving them bare facts and true history. But it seems that the editors and authors either suffer from total lack of interest or are willingly ignoring version of the Arabs contained in their literature although it has been available in several languages as in the works of Najeeb Mahfouz, Al- Manfalouti, Taha Hussein, Muhammed Al-Mur and Yahia Haqi and many others. They ignore the classical Arabic Literature as though it does not exist or is not worth taking note of. The Arabic Literature is reality. It has firm roots and it began long before these distortions were planted in the Social Studies and Literature textbooks.

It is a sad spectacle that, until today some authors are representing the Arabs in their books as uncivilized people, living in deserts, having no sense of belonging to the earth, people living in tents and whose means of travel is

> the form of political harassment or physical violence and threat to life. The Mormons, The Quakers, the Jews, and the Ethiopians are just some of the groups of people that have been more or less evicted from their homes, some were lucky and found new land which thus could call their own, and others could only flee to a land already occupied. These people are called refugees'. (Brian, 1993)

It has become something of a trend to ignore the plight of the Arabs even when they are the subject of ill treatment and brutality The Arabs are the most noticeable and pitiable refugees, yet the writer choose to exclude them from his list of refugees.

A typical feature can be discerned in the three extracts produced below, that is, of eagerness of the USA to help the Israelis in all possible ways:

> 'Since the second world war United States' Middle East policy has had two principal concerns: the welfare and security of Israel and the role of the Middle East region in Soviet-American relations (whether Cold War or détente). Whenever these two interests have conflictedóand in the eyes of the dominant voices in Washington this has rarely happenedóthe first concern has always prevailed. In consequence United States policy has consistently been the despair of those Arabs who are favourably disposed towards the West and a ready-made justification for those who are naturally inclined to be hostile'.(Mansfield, 1995)

> '...The United States was aiding Israel politically and materially, and Israel had one of the best armies in the world in any case. But the war at least demonstrated that Muslims could fight a war with modern weapons. It was something that the world, and not least the Muslim world, needed'. (Williams, 1994)

'The USA, on the other hand, has tended to side -with Israel. When things were going badly for Israel at the start of the 1973 war, President Nixon stated quite clearly: No...We will not let Israel go down the tubes. We (will) replace all their losses'. What can the UN do if superpowers disagree?' (Cochrane, 1995)

The extracts produced above bring out the same fact, namely that the USA

> '9 April 1948: On that day one of the most barbaric crimes was committed against the 775 inhabitants of the village of Deir Yassine, near Jerusalem. At 3.45 in the morning, Zionist aeroplanes dropped 7 shells on the village. The Zionist forces, backed up by 15 tanks and intense mortar fire, surrounded the village, killing and murdering 254 innocent and unarmed people. Among the dead there was an old man of 90 years, Haj Ismail Atiyeh, and an 18-month old baby girl who was found dead at the breast of its mother, her throat slit as well. The mutilated bodies of the victims were thrown into one of the village wells' (Joseph & Weir, 1993)

The writer in the above passage reveals the real face of 'terrorism'. What is mentioned, portrays the utter brutality of the Israelis, in fact it is beyond any reasoning, in fact beyond anything human.

There are many textbooks that glorify the idea of the democracy of Israel. They also glorify their great achievements in technology, as William Joseph states:

'Most Arabs affirm their identity as Israelis, but they tend to feel that their future is uncertain and their rights unprotected in a state which defines itself as Jewish...Many Oriental Jews feel that they face prejudice and discrimination and that their culture and heritage are not sufficiently respected. The Likud and other right-wing forces' have effectively mobilized their resentment.(Joseph & Weir, 1993)

What the quotation brings out clearly is that even the Israelis of Arabic origin feels insecure in the present Jewish democracy. In fact, prejudice is permeating deep in their society particularly between the eastern Jews and the western Jews. How fragile is their unity and how fake are their claims of democracy!

Most social studies textbooks ignore the plight of the Palestinian refugees. Perhaps there was not enough space for such coverages in their books. The following paragraph written by Brian and Simon Ross bare evidence of these omissions:

> 'Although many people choose to migrate, some unfortunate people are pushed from their environment by persecution of various kinds. This may take

expected the Arabs to accord a red-carpet welcome to the Israeli usurpers to take over their country!

The writer is trying to invoke a sense of sympathy for the Israeli occupation forces by observing:

> 'Israeli society has been deeply affected by the Arab-Israeli conflict and especially by the series of wars that Israel has fought with various Arab countries in 1948,1956,1967,1973 and 1982.Israel won these conflicts with its powerful military and security system, but the Israeli public has nonetheless felt embattled in a hostile region, a feeling that was accentuated in 1991 when Israel was exposed to Iraqi missile attacks during the 'Gulf War'. (Lowe, p.414)

Western writers are never tired of reminding their readers that Israel is a democratic state. The Oxford Advanced Learner's Dictionary defines democracy as *'a system of government by all the people of a country... thought of as allowing freedom of speech, religion and political opinion'*. Besides the world knows only too well that the ruling party for the past many years has neither won the majority vote of the people nor a numerical majority in the Knesset. They have always cobbled together governments with the help of heterogeneous groups united only in their hatred of the lawful masters of the land, the Palestinians.

The Jews also never tire of reviving their memories of the 'Holocaust' at the hands of Hitler but disregard the atrocities being systematically perpetrated by their barbaric forces against the Arabs. Against this backdrop, how ironic sounds the following quotation:

> 'Their (Israeli) leader, Chaim Weizmann, did not believe in violence. Even so, some of his young men formed themselves into groups of gunmen, like Irgun Zwei Leumi, Haganah and the Stern gang. Palestine became a land of bloodshed and terror'.

'Chaim Weizmann, did not believe in violence'. This may be true in the case of violence done against Israelis. But how could one justify their 'terrorism' against the Arabs in Gana in South Lebanon, in Sebra and Shatilla, in Behr-AlBager, in Deir Yassin, in Jerusalem, and in Al-Khalil. The writer ignored it all! If anyone needs to know the truth, let him read just this passage:

see that they have systematically been forcing them out of their lands? The writer also mentions the Arabs' entering Palestine as if the Palestinians were foreigners entering an alien land. Arabs had no need to migrate from outside. It is their own land and they are already living there, without pouring or migrating from outside.

During World War Two the British government was pressurized in order to increase the number of immigrants on the demand of Ben Gurion. Initially the Britons resisted but were forced to change their policy because of the terrorist attacks of the Jews.

> 'The Jews, after all that their race had suffered at the hands of the Nazis, were determined to fight for their 'national home'. They began a *terrorist campaign against both Arabs and British*, the most spectacular incident of which was the blowing up of the King David Hotel, the British headquarters in Jerusalem, with the loss of 91 lives in 1946.' (p.407)

It is thus, clear that the Jewish state was built on the bricks of terrorism since its very first day. The Israelis are constantly accusing the Arabs of intolerance towards the Jews and of their determination to wipe off the new Jewish state.

> 'Neither the British government nor the United Nations could persuade the Arabs to agree to the partition of the land between Arabs and Jews. When the Jewish leaders proclaimed the state of Israel in May 1948, the Egyptians, Jordanians, Syrians and Iraqis invaded, to support the resistance of the Palestinian Arabs and to wipe the new Jewish state off the map.' (Hoare, p. 51)

For the sake of setting the records straight, Abdullah Al-Tell, a Jordanian leader stated that the total number of Arab armies besides the guerilla fighters, do not exceed fifteen thousand.

> 'The Arabs, like the Christian Palestinians who had stayed on, responded to Israeli domination with riots and terrorist actions, and formed a number of different organizations.' (De Bruycker, 1993)

Daniel De Bruycker in his textbook complains that the Arabs responded to Israeli domination with 'riots and terrorists actions'. Perhaps the writer

Things happen for a reason. So, if the Jews were 'disliked', even by the Christians and others it is because of a certain reason, which the writer preferred to keep silent about. Most of the Jews, in fact, never developed allegiance to the country they lived in and had no sense of belonging whatsoever. They, instead, preferred to take over the place by controlling it in different ways, politically, financially, and so on.

Many writers in Social Studies textbooks highlight the modernization programs and other developmental works of the Jewish State. They invariably devote a lot of space and coverage highlighting the progress made by the Jewish State. A common fabrication against the Arabs is that they sold their lands:

'Jews continued to arrive complete with Zionist money, bought land from Arabs who were at first willing to sell, started industries and reclaimed land. It was soon clear that they intended to develop not just a national home but a Jewish national state; by 1928 there were 150,000 of them. The Arabs rioted and began murdering Jews and, consequently, in 1930 the British Labour government decided that Jewish immigration must cease for the time being. Now it was the turn of the Zionists to rage against the British to such an extent that MacDonald felt obliged to allow immigration to continue.'(Lowe,.p.584)

To insinuate that the Arabs voluntarily sold their lands to the Jews or they indulged in murder and persecution of the Jews is a travesty of truth. The truth is that the accusation of murdering the Jews is false. Moreover, a great majority of the Arabs were forced out of their hearths and homes. Besides the Arabs had had a moral right to prevent Jews from occupying their land by deceit and fraud.

Another example of the praise showered on the Israelis for modernization and progress, may be found in the following extract:

> 'Palestine (now occupied by the Jews) today manufactures and produces virtually all the products of a modern country. Responsible Jewish leadership has repeatedly affirmed its desire to cooperate wholeheartedly with the Arabs of Palestine... Some 275,000 Arabs have entered Palestine since 1922, as against 250,000 Jews who entered during the same period.' (p.408)

The writer is obviously distorting history by claiming that the Jews were eager to 'co-operate whole-heartedly'. How can one swallow the claim we

Albert C. Moore has summarized his views on its significance, thus:

'The Koran is the central miracle of Islam and this miracle of the divine word is actualized again and again, not in visual and material form but verbally in recitation... its phrases are repeated in chanting at the mosque, in teaching and memorization at the mosque school and in prayers of the believer The book provides the basis for the study of Muslim theology and law. At the popular level its texts may be regarded as talismans... and in the sphere of art it has something of its religious power on the Muslim art of calligraphy. (Moore, 1973)

The impact of the Quran cannot be diverse from its impact. As M. M. Mujeeb has emphasized:

'We must look to the Quran for the stimulus of spiritual experience. It's only through such experience and not through clever interpretation, that we can give it genuine significance. The verses of the Quran are not only utterances, which transmit thoughts; they are also, in a sense - beings, powers, and talismans. The soul of the Musli is as it were woven out of sacred formula; in these he works, in these he rests, in these he lives, in these he dies.' (Mujeeb, 1970)

Arab-Israeli Conflict

The Arab image developed, after the Second World War, when a new power dawned on the scene replacing the two great powers (Britain and France). USA inherited from these two great powers the stereotyped distorted image of the Arabs, which was projected by British and French writers. Moreover, USA began to control the East and the Arabs, particularly after discovery of the oil and the creation of the Jewish state. They emerged as the greatest supporters of the Zionist state and started distorting the image of the Arabs and Muslims in their Social Studies textbooks and in mass media. The Arabs were consistently labeled as 'terrorists', backward, womanizers, and bloodthirsty but the image of the Israelis remained invariably positive.

Here are some examples, as to how the image of the Arabs and Israelis was portrayed in a contrary style. In the extract produced below the writer disregards the truth and altars the facts about the Jews. He does not discuss in detail the reasons for their distortions:

'The Jews scattered across the Middle East and Europe. In most European countries they were disliked, first as the enemies of Christ, later from habit and prejudice. Some medieval governments expelled them from their territory altogether. Others made them live apart, usually in special suburbs called ghettos.' (Speed, p.193)

of the religion known as Islam. He was born in Mecca in Saudi Arabia. At the age of 40 he believed that God asked him to preach to the Arabs. He taught that there was only one God, called Allah. In 622 he was forced out of Mecca, and this is the year from which the Muslim calendar dates. After his death, teaching spread rapidly around the world.' (Grinswood, 1990)

Western writers indulge in fantasy and hostile propaganda against the Prophet, and deny his ministry to him. Also, they try to impute idolatry to him before he proclaimed his prophecy. It is surprising, that the western view of Islam and its Prophet has remained the same. They have the notion that Islam is opposed to Christianity and as such it is false. This makes their view of Islam colored by bias and prejudice.

It is written in Collier's Encyclopedia that-

Mohammed: an English form of one of the commonest Muslim names, first borne by the founder of the Muslim religion (which is sometimes called Mohammedism after him) has had various forms and spellings in the West: Mohammed, Mohamed, and Mohamet. However, 'There is only one founder of Islam in the strictest sense. Mohammed, who lived from about 570 A.D. to 632 A.D., is high above every other earthly name in the faith.

Islam: is a world religion founded by the Arabian apostle or Prophet Mohamed in the 7th Century A.D. which emphasizes an uncompromising monotheism and a strict adherence to certain religious practices. There have been many sects and movements within the religion and striking cultural and religious differences amongst the regions of the Islamic world. (Haley, 1993)

Matheson states in his book 'Understanding Islam' that:

'One reason why western people have difficulty in appreciating the Koran and have many times questioned whether this book does contain the premises of a spiritual life

Lies in the fact that they look in a text for a meaning that is fully expressed and immediately intelligible, whereas Semites and Eastern peoples in general are lovers of verbal symbolism and read in 'depth'... the implicit meaning in everything, and the obscurities of the literal meaning are so many that it veils the marking of the majesty of the content. But, even without taking into consideration the syllabic structure of very many sacred sentences, we can say that the Orient extracts much from a few words. (Matheson, 1972) But Muslims assert the hidden meaning and emphasize the comprehensive nature of the Koran.

tive to them. They loved the dramatic, and he always gave it to them with all the flourishes. They loved their country, and he made patriotism a part of religion. Like all nomads, they coveted the lands and wealth of their more civilized neighbors and he told them it was their religious duty to conduct 'holy wars' of conquest, which brought them rich booty. He knew that men like women, and women like property. So he allowed the men plenty of women on earth and promised them an endless supply of young and beautiful damsels in heaven. And he allowed the women property rights eleven centuries before Christendom dreamed of such a thing. In every way he sought to make religion easy. He even said, in the fourth Sura, *'God is minded to make His religion light unto you: for man was created weak.'* 'He did not burden them with prescribed duties but left them simply the ambiguous Koran and the five cardinal duties of the true Moslem:

1) Acceptance of the creed: there is no God but Allah and Muhammad is His Prophet.

2) Prayer - five times a day.

3) Almsgiving.

4) Observance of the fast in the month of Ramadan

5) The Pilgrimage to Mecca, once in a life-time at least.'

Wood states under the title 'Muhammad Dies':

Muhammad - prophet, teacher, and founder of the Muslim faith, has died in Medina in Arabia. Born into a family of merchants, Muhammad himself became a trader. At the age of 40, however, he began to have holy visions that have since been written down in the Koran, the holy book of his religion - Islam, and its followers - the Muslims.

The simple message that there is only one God, and that Muhammad is his great prophet, is now developing into an important religion. It may even spread beyond Arabia to Europe and India. Muhammad's birthplace at Mecca is now a shrine. (Wood, 1995)

Grinswood concludes in his encyclopedia :

'Islam is one of the major world religions, also called Muhammadism after its founder Muhammad (570-632 A.D.). Its creed says there is no God but Allah and Muhammad is His Prophet. Its holy book is the Koran and its basic duties are prayer, fasting, giving of alms, and pilgrimage to Mecca.'

He further writes, 'Muhammad (570-632 A.D.) was the founder and leader

prophet. How could such a person inspire such reverence and devotion? It is one of the puzzles of history.

'But these distortions against Prophet Mohammad's image and others like him were impeding true understanding. The Prophet Muhammad (d.632 C.E.) believed that in the Qur'an he was delivering a direct message from God in the Arabic language but addressed to pagans, Jews, and Christians alike. Membership in the community of Muslims, the umma, is in principle open to whoever submits to God, the meaning of Islam. Moreover, there are some errors such as using the term 'harem' instead of the correct term 'wives'. Most of the Prophet's marriages had, moreover, a political tone so as to attract the tribes to support him. Also, Prophet Muhammad gave enough examples of long abstinences, particularly in his youth when passion is considered to be most strong to be exempt from superficial judgment on this account'. (p. 69)

Brian writes:

A large number of writers considered Prophet Mohammad the founder of Islam. Mohammad was the founder of the religion of Islam. He was born in 570 in Mecca, a city in which the Kaba - an important religious shrine was located. Although Muhammad married into one of the wealthiest merchant families in Mecca, he became more interested in religion than trade. When nearly forty years old, he had a series of religious visions, which made him believe that he had been chosen as God's messenger Muhammad believes that there was only one God - the same God worshipped by Christians and Jews - and that every person had to submit to God's will. The name of Muhammad's religion- Islam- means 'submission to the will of God' in Arabic. Muhammad believed that God (Allah in Arabic) wanted Muhammad to preach God's message. Allah's revelations are contained in Islam's sacred book, the Koran. (Brian, 1993)

The western writers even try to find fault with the Holy Quran, which has been acclaimed, by both friend and foe alike as miraculous book both in style and content. However referring to Potter's 'The Great Religious Leaders', he commented that:

'The Koran seems to us incoherent jumble of legends and laws' and insists that Muhammad is not a prophet, and his success is based on his skill in convincing people to follow his creed. Potter writes:

'The only explanation of the remarkable success of his religion is that he knew his people and deliberately planned a religion, which would be attrac-

it'? The expansion of Islam is often reproached with having propagated its faith by the sword. Meanwhile, the sword used to compel only polytheists and idolaters.' (Potters, 1992)

Matheson has reported:

'The God of the Old Testament is no less a warrior than the God of the Qur'an, quite the opposite and that Christianity also made use of the sword from the time of Constantine's appearance on the scene.' (Matheson, 1972)

It is surprising to Christians and Westerners to discredit the Prophet of Islam with such imaginary and fantasy characters.

Potter continues to create another fable about 'Mohammad's character':

Ayesha knew him well and summed up his sensualism in a devastating epigram, 'The prophet loved three things - women, perfumes, and food: he had a heart's desire of the first two, but not of the last.' Of women, his taste ran to widows with a temper, of perfumes, he preferred musk; of food, he especially liked mutton, dates, honey, cucumbers, and pumpkins. For recreation he delighted in cobbling shoes. *Perhaps his greatest joy was when he beheld the severed heads of his enemies.* His dislikes were just varied. He detested silk lined clothes, interest-charges, dogs, others' lies, Jews and Christians. He hated poets, and said 'Every painter will be in hell'.

Also, Prophet Muhammad is accused of drawing upon the holy books of Christianity and Judaism: 'It has frequently happened in the development of a religion that the followers of a prophet after his death have made comprises with competing cults and have achieved power at the expense of purity, incorporating parts of the rival religion in order to absorb it. But Muhammad achieved the synthesis himself during his lifetime. There was already much of Judaism in his teachings, even of Christianity, as he knew it. Now he included many customs of the old pagan religion. (Potters, p. 285)

The writer paints a surprising picture, which is mixed with untruths, half-truths and fantasies directed towards credulous people although it has neither evidence nor substance and have no connection with reality. They also have a dig at his several marriages on the basis of which they conclude that he was a sensual man, and therefore, unsuited to be a prophet. The writer also goes on and tries to disparage the prophet by saying: 'He was inordinately vain A clever poet satirized him. She was slain when asleep with her child at her breast, and the vengeful Muhammad praised her murderer. Once he tortured a Jew to find the location of a hidden treasure and then had him killed and added the widow to his harem. Strange indeed was the character of the

with a new faith He was Mohomet. 'Mohamet was born in the small town of Mecca, on the coast of the Red Sea of Arabia, in about 570. He was the son of a merchant, and when he grew up he went into the family business. In Mecca there was a lot of money to be made out of pilgrims who came from all over the east to see the Kasbah stone, said to have been brought to the town by Abraham. When he was about forty, Mohomet decided to give up business and lead a life of prayer and meditation, preaching rules of good and kind behavior, claiming that he had been inspired by God, or in his language, by Allah. (Fry, p. 205)

Chrisp says:

'Islam, which means: the Prophet Mohammad founded giving in to the will of God, in Arabia. He was both a military and religious leader, and even after his death in 632, his religion continued to spread. By 720, Muslims ruled lands stretching from Spain to India' (Chrisp, 1992)

What the above-mentioned writers are suggesting obliquely about the Prophet's intentions and mission and modus operandi becomes more pronounced in the following extracts:

Potters concludes that:

'Nevertheless, it was probably during this discouraging period, when blow after blow fell upon him, that a new policy was shaping itself in his mind. To put it briefly, when the iron entered into Mohammad's soul, he forged it into a sword. Preaching, exhortation, denunciation, the reciting of the Suras - this method of bringing men to the worship of the one God had failed. At least the results were few and slow to arrive. The humiliations and insults to which his proud soul had been subjected forced him to fight for his most precious faith. If it were not to perish from earth, this new religion must have the benefit of temporal power. Force had been employed to humiliate and defeat the Prophet of Allah. The Prophet would even use force to place the religion of Allah in power.

But as Carlyle has said in Heroes and Hero Worship, where he glorifies Mohammad in the chapter on the hero as prophet 'First get your sword!'

'The organizing genius of Mohammad is best appreciated when one realizes that a decade from the time when he was a discouraged exile in a rocky glen with a hundred half starved followers, he had so engineered affairs that he was the religious, political and military head of all Arabia. How did he do

---

*** as it is appeared in Fry's book 'The Islamic World'.**

Muslims believe that all the prophets revered in both Judaism and God sent Christianity. The Quran indicates that the Prophet Jesus spent several years instructing the people, but it does not accept (as Christians believe) that he was crucified. The Hadith confirms that one of his followers who betrayed him died in his place and that Jesus was raised up bodily into heaven by Allah, and the Jews were not able to lay their hands on him.

Clearly, the Islamic doctrine emphasizes the transcendence of God. It rejects any idea of God clothed in the garb of man. The Quran even prevents us from coining images and similes for God. It, however, accords a position of honour to man and says, addressing the angels:

'When I shall have formed him (man) and perfected him and breathed into him a portion of my spirit (min-Ruhi), you shall fall down before Him in prostration.'

It, however, emphasizes that man is by nature a frail creature and share no element of divinity with the Almighty Creator i.e., God. Islam thus rejects the divinity of Jesus as well as his crucifixion. The Quran affirms that Jesus is after all a man; it believes that Jesus escaped death, whereas the Jews believe that they killed Christ in flesh and blood. Jesus (pbuh) is again and again mentioned as one of the revered prophets in the Quran, but not as God or the Son of God. The Quran says:

'O People of the Book: Commit no excesses in your religion; nor say anything about Allah but the truth. Jesus Christ, the son of Mary, was (no more than) a messenger of Allah, And His Word, which He bestowed on Mary, And a Spirit proceeding from Him; so believe in Allah and all His Messengers (4:171)

The believers are commanded to respect Jesus as a true prophet and a great teacher but rejects the Christ's deification and the Christian doctrine of Trinity In fact the Quran as well as the tradition of Prophet Muhammad (pbuh) have both commanded the believers to give equal respect to all the messengers of Allah, Abraham, Moses, Jesus and others and make no distinction between them.

Muhammad in Western Writings

Given below are a few extracts from the writings of Western orientalists about the Prophet Muhammad:

The noted scholar Fry says:

In the seventh century, a middle-aged Arab merchant provided the Arabs

own right rather than as a fulfillment of prophecies prefiguring the last days. As European knowledge increased, however, so did European power, and by the nineteenth century Islam was perceived no longer as a threat but as a prime cause of the backward-ness of conquered societies and doomed to inevitable extinction. The Islamic revival of recent years has been accompanied by a revival of the image of Islam as threatening and mysterious; crusading propaganda still seems to supply a framework for popular perceptions as reflected in the mass media'. (Daniel, 1993)

Also for the West, Islam is always problematic It is often looked upon with curiosity, concern, contempt, or fear. Islam is a competitor. And it has been a focus of conflict and war from the Arab conquests of the seventh century, through the Crusades and Ottoman Turkish invasions of Europe, down to terrorism today.

The notion that Muslims really wanted to bar Europeans from trade routes across Asia may have limited foundation in fact, but it was certainly a characteristic of the 'them-and-us' view of Europeans who saw Islam as delimiting Christendom. Here lies the roots of European perceived views of the 'Orient', as something mysterious if not menacing. (Cochrane, 1993)

The view of Islam from the West is dominated, firstly, by the experience of European colonial rule over Muslim (among other) areas and, secondly, going back before the Crusades, by Europe's largely Christianity-based feelings of competition with Islam.

Here is the root of the perceived Islamic threat to the Europeans.

They agreed in viewing Islam as 'mysterious if not menacing'.

Said (1978) presents this notion, arguing that a European definition of another - neighboring - culture area helps Europeans to define their own space, be it Europe or more broadly, the West. (Nielson, 1992).

Since the middle ages until the recent time, the image of Islam has been arbitrary and stereotyped. The Christian west and its criticism to Islam have gone unabated. They alone represent the absolute truth one tends to infer.

No wonder, therefore, that the image of Islam and Muslims has all along been disfigured not only in the polemic writings but also in textbooks on literature and social studies. Similar positions were sometimes made about Christianity. The significant point, which provides a striking point of contention with Christianity, is that 'Christians believe that God became a man in the person of Jesus as God's greatest gift to mankind'.

What is clear from the above quotation is that Islam continues to be viewed as a threat to modern civilization and hence an anachronism.

Robinson's Concludes in his book 'The Islamic World' that :

'The perceived Islamic threat may have at its foundation the historic clash that took place between Europe as Christendom and Arab, later Ottoman Turkish, power which was Islamic. In the millennium of Arab and Ottoman power, their threat to Europe was physical - in South and Central Europe - as well as intellectual, ideological, or rather Islamic. With Ottoman power on the wane, the potential threatening influence of Islam receded. At the close of the twentieth century, however, there has been a revival of the idea of an Islamic threat. Exactly what constitutes this threat is not obvious. The form it has taken is multifarious'.

The Arabs clashed with Byzantium and there they met their first major defeat. Time and again they tried to take Constantinople but failed. But all the same they overran much of the Byzantine Empire, especially the valuable cities and hills of Asia Minor. By the middle of the eight-century they controlled the Mediterranean Sea from Asia Minor and Egypt to Morocco, and beyond. They had achieved one of the greatest efforts of empire building in the history of mankind. (Robinson, 1998) The Islamic civilization was by no means merely one of conquest and terror. (Fry, 1987)

Most notably the threat of the West went back to the rivalry between Islamic and Christian powers in the middle ages. Moreover, they regarded Islam as a threat to western interests and to Christianity. However, several factors combine to create feelings of distrust and hostility.

'Mohammed's followers had carried the message of the Prophet into Syria, Iraq and to Jerusalem and then further west into Egypt and North Africa. In 711CE the Muslims took Spain and Gibraltar. From there they invaded southern France and in 732 progressed as far as Portieres, less than 200 miles from present-day Paris'. (Keene, 1995)

Ninian Smart has commented on the relationship between Islam and Christianity that 'each is too close for comfort to the other, yet too different for its peculiar excellence to meet the eye'. In the medieval period Islam was seen more as a physical than as an intellectual threat and Mohammed was vilified not so much as the founder of a different religion but as the lascivious progenitor of a hideously Christian heresy. Not until after the Renaissance, when more accurate translation of the Qura'n became available and the crusading spirit began to wane, did Islam begin to be evaluated in its

The Image of Islam in the West :

In most writings today, Europe and the USA are represented as 'The West' against the rest (the Orient). Sometimes, this Oriental projection focuses on what is described as Islamic Fundamentalism, as representing a threat to the liberal traditions of Europe. Islam is also associated with terrorism and is associated as irrational and totally antithetical to western democracy.

Western view of Islam generally discussed, goes all the way back to the times of Crusades. It is colored by the experience of the European powers in the Medieval period, and with the Ottoman Empire. These views are characterized by cultural antagonism and political and economic rivalry.

James Waltz studied the westerner's attitudes towards the Muslims before the Crusades He concluded that the essential attitude observed was one of: political, military and religious antagonism. Conditions were worse when pontiffs and church had their authority over the West. They encouraged the waging of wars against the Muslims, and their reasoning was that Muslims were infidels. Ever since, the westerners have a phobia of Islam and have accused it for all the right and wrong reasons. They waged wars against the Muslims and lost many of them. They felt the resurgence of Islam even at their homes and their own followers conceded and enjoyed the benefits brought about by Islam and the Arabs, yet many remained unchanged and firm in their hostility towards the Arabs and Muslims. (Anderson & Others, 1995)

Rose's stated in his book 'Place and Idenity' :

'The significance of Islam is brought into sharper relief because its core region is adjacent to Europe. Over many centuries, it has evoked thoughts of 'threat', of valiant Crusaders or Knights of St. John 'holding back the tide' of encroachment by Muslims into Europe's space. Much of feelings about 'them' (versus 'us') features in notions of the Orient as the uncivilized 'other' of the civilized west.' (Rose, 1995)

However, it is appropriate to refer to the Westerns that Islam represents the East and the outside civilization to their own. Also the rise of modern version of Islam, wrongly labeled as 'Fundamentalism', responds to the chal lenges arising from its encounter with the West. This alarms the westerners, because they have worries, which undermine their stability.

'The label 'fundamentalism', however, is not applied only to Islam: nor is it a particularly new one, but was attached to both radical and conservative schools of thought and often applied inaccurately to anything Muslim which challenges what the West assumes to be progress'.

After an objective analysis of the stories and extracts, it was found that arbitrary lexical vocabulary was used to portray the negative image of the Arabs in various ways. The following table clarifies the treatment meted out to the Arabs and their detractors.

The Arabs	*The Israelis*
Inferiority in character	Superiority in character
Uncivilized people	Peaceful people
Whose interests are material	They collected their power
They are cruel	The young David killed the Goliath
Invaded each other	They proved their greatness
She has a conspiracy against her husband	Kicked the enemy out of their country
Steals cattle, destroys harvest	Develop farming
Inferiority in occupation	***Superiority in occupation***
'Bedouin', 'working as a farmer', 'using camels and donkeys to plough the soil' 'pulled the plough instead of the donkey', 'works as a servant', 'lives in a tent'.	'Running industries', 'using high technology', 'routed the water to the desert', 'settlers building their own houses'.
Inferiority in thinking	***Superiority in thinking***
'Understands the camel's language', 'builds a house in the sky', 'believes in Genie', 'he pulled down his head and whispered into his (camels) ear'.	'They have great influence in the world of civilization', 'they have great ideas', 'they have well known scientists', 'small group living in the Middle East'.
Low Economy	***High Economy***
'Lives in a desert with few resources', 'wondering in the desert, searching for grass and water', 'the land is dry', 'they don't like to work', 'sleeps in tents'.	'They collect the harvest', 'they develop the agriculture system', 'changed the desert to a green paradise', 'industrialized their country', 'buying the land', 'they are rich'.

undeniable source of Anti Arab hate violence not discussed in conventional accounts of racist violence in the united States.'

Many questions raised by some social and historical analysts focusing on the problem of why Arabs and Muslims in particular have been radicalized in America.

In 1980's the Jewish Defense League (JDL) was 'one of the most active terrorist groups in the United States.' (Abraham, 2002)

In 1987 a study published in an FBI Bulletin indicated that Jewish extremist organizations committed "approximately 20 terrorist incidents and numerous other acts of violence, including extortion threats..." representing about one quarter of the total terrorist acts in the United States in 1980's.(Harris;1987)

It is surprising to accuse Arabs and Muslims as terrorists while the Jewish extremist's minority acts the most harmful activities in the United States[1]

Moreover, the most dangerous 'impact on the targeting of Arabs and Muslims is what might best be termed 'institutionalized racism' in government and law enforcement' (Akram, p. 68)

Thus, and analyzing stories and passages in both Literature and Social Studies one cannot fail to notice that the Arabs were treated negatively, while the Israelis were glorified in a dignified manner. The following terms used for each may be quite revealing in this context:

Arabs	Israelis
Attacked	Saved
Destroyed	Overcame
Demolished	Proved
Pushed	Spread
Harassed	Conquered
Dominated	Persuaded
Hated	Worked
Failed	Collected
Surrounded	Developed
Caught	Raised
Killed	Obeyed
Stole	Enabled
Fraud	Consumed
Escaped	Lived
Loses	Faced

leading picture, because it was in fact their strong faith and belief in God and His Message that was the main driving force behind their campaigns. Moreover, all the battles that took place between Muslims and others were not fought in deserts. It is thus clear that the Arab conquests were won due to the inward strength of this character. Hence, it was that the Arab-Islamic community was able to establish significant empires in the Middle Ages in history, which in fact has left its indelible mark on the political culture, and history of the world.

Nomads of The Desert:

Keohane stated that: 'for every day purpose, men and women are called the father or the mother for their first born son e.g., Abou Ahmed, father of Ahmed or Umm Ali mother of Ali'. Also mentioned that: 'To the western eye, the black goat-hair tent is one of the most characteristic images of the Baud. The bait shar, meaning house of hair, has become synonymous with their life style'. The Arabs are traditionally depicted as the wild-looking hard man of the desert. Mounted on his camel, or perhaps on an elegant stallion. (Keohane, 1994)

Anti Arab racism does not emanate from a single source, and certainly is limited to passions stemming from the Arab-Israeli conflict. The Arab-Israeli conflict is a consistent thread in the stereotyping of Arabs and Muslims, particularly in the United States. Therefore, 'feeding already existing stereotypes in American society about Arabs or Muslims, media and film have found a ready audience for dangerous and one-dimensional images.' (Akram, 2002)

The Twentieth Century World:

'Our Arab neighbors are all Muslims. They hate us for our religion and they have been trying to destroy us ever since we won our freedom from the British in 1948' (Peter & Speed, 1994)

The world knows too well how the Israeli state was planted into the heart of Arab lands. It was, in fact, the Arabs who were the victims of hatred, oppression and aggression by Israel and its associates.

Past Into Present:

In this book under the title 'Violent attempts at change' Peter Fisher and Williams wrote: (Williams, 1997) Palestine guerrillas yesterday hijacked a BOAC VC10 airliner. Sunday, 6th September 1970, has become known as 'Skyjack Sunday'. It is also shown an extract about Palestine guerrillas called Leila Khaled, from 'The Times' record the course of events. (Hoffman, 1986).

The demonizing of Muslims, Arabs and Palestinians in particular as terrorists has been part of the fabric of 'Jewish extremist groups constitute an

Therefore, the reader through such comic strips gets the impression that the Arabs are rigid and disinclined to change and that since the Israelis are the only ones who are making a difference, therefore, it is their right to take over the place. The above-mentioned sketches are clearly meant to distort the image of the Arabs, thus, providing the reader with the false knowledge of facts.

The Modern World:

The Gulf States include Saudi Arabia, Bahrain, Oman, Qatar, Kuwait and the United Arab Emirates (UAE). They are represented as exorbitantly rich but extremely conservative and old-fashioned. The tiny states are stated to be governed through old-fashioned monarchies, where there is little democracy and where members of the royal families function as ministers and heads of all key departments.

'Most Gulf states observe a very strict Islamic law as there are restrictions on the consumption of alcohol and traditional penalties such as the use of corporal punishment to deal with some crimes. The reason for the political stability is all Arab families enjoy that high standard of living; income per head is among the highest in the world. Their very high standard of living has enabled many wealthy families to enjoy'. (Hoare, 1992)

The fact of the matter however is that immense changes have occurred during the last thirty years. On the one hand, the Gulf states and governments have done a great deal to modernize and update their states with the help of the latest technology in all areas of life, and people are living in serenity and stability. On the other hand, there are numerous countries elsewhere which are also rich yet tranquility is a far cry for them. Let us all therefore shun bias and try to be objective.

Spotlight on the collapse of Empires:

'The Arabs' success can be partly explained by the exhaustion of the ancient empires, which had been locked in battles for centuries. Moreover, the pressure of over-population drove the Arabs forward. Their campaigns were part of a great folk migration. The secret of their military success lay in their use of the desert. Camel caravans provided surprisingly swift and trustworthy communications for supplies and reinforcements. In defeat, the desert was an excellent refuge'. (Gibson, 1996)

The writer discusses the accomplishment of the Arabs in ambiguous statements. He does not attribute the victories achieved by Arabs to their better commitment, planning and intelligence but to their experience of the vast areas of the desert and to their utilizing the camel caravans. It is a highly mis-

the comic reads: 'These animals are capable of understanding the English and French languages, but not the Arabic Language'. (Hunkins, 1989)

This shows the extent of prejudice the Westerners have against the Arabs. The obvious implication of such an illustration is sufficient to humiliate the Arabs in the eyes of the world.

The Modern World:

The Arabs have not only been presented in poor light in these books but also plainly ridiculed and made fun of in comics.

In a comic sketch done by Vicky in the 1960s for the 'Evening Standards' the caption reads: 'look! I'm saving the white civilization...' (Sauvain, 1990). The sketch presents two persons; one of them drowning in water and the other, a white man is trying to give this drowning man a hand to save him. The important thing to note is that the man who plays a Good Samaritan is a white-skinned man.

The other comic sketch is a Dutch cartoon drawn in 1970s. It presents four leaders of different nationalities namely- Germany, France, USA and UK. They are shown standing in front of an Arab man dressed in his traditional gown and holding a petrol hose (believing it to be a gun) and pointing it towards the four leaders with a wide smile on his lips.

These sketches, representing a variety of situations, have one central theme: The first comic carries the message that the 'whites' are the saviors of this world and that they alone symbolize culture and civilization. In the other comic strip the implication is even clearer namely that the Arabs are blockheads and simpleton.

Mastering Modern World History:

The comic strip in this book represents an Arab man along with two women wearing the local dress. The other comic strip portrays an oil field, a camel and a caravan led by a Bedouin. (Lowe, 1989) The layout of the comic strip shows a sprawling farm with green plants and of flowers of different hues. The caption of the comic strip is: 'This comic strip represents the ingenuity of the Israeli people who changed the desert into a paradise'. The landscape and the caption carry the implications that in spite of the oil fields and being rich, the Arabs are still living in a primitive world unwilling to transform themselves. The Israelis, on the other hand, are the ones who transform the desert into a splendid paradise through sheer application and hard work and, thus, more deserve to own the place than the Arabs who have lived there for long, long centuries.

towards the enemies tents' and the 'enemies fled'. Finally 'the Israelis were at peace.'

The writers are obviously inventing such images only to projecting such images to malign the Arabs.

The story of Gideon :

This story paints two contradictory images, the positive one of the Israelis and the negative one of the Arabs. 'The Arabs, that is, the Bedouins attacked the Israelis and took away the cattle and a flock of sheep belonging to the Jews.' 'The Jews gathered their power and under the leadership of Gideon defeated the Arabs.' (Flowerdew, 1992)

All the writers are deliberately attempting to project the Israelis were the victims and were being victimized by the Arabs.

Samson and Delilah:

The story is about a well-known 'strong' Jew who was in love with a Palestinian woman namely Delilah. Samson defeated the Palestinians by his sheer strength. When Samson marries Delilah he reveals the secret of his strength, that is, his power lies in his hair. She is the only one entrusted with this secret on promise that she would not reveal it. But, she conspired with her relatives (Palestinians) against Samson, and soon after that he was defeated as the Palestinians who chopped his hair off thereby depriving him of his strength. (Flowerdew, 1992)

The above story signifies that the Arabs are evil, conspirators and traitors. It is worth noting that this story has been taken from the Torah. The story is one of the many that present an exaggerated picture of the Jewish character. In order to convey the message further, the story was made into a movie entitled 'Samson', which was produced by Tin Houser and the Universal Company.

A strange aspect of the story is that this great hero of the 'chosen' tribe draws his strength from and survives on the strength of his full-grown hair instead of his trust and faith in Almighty God.

The Arab Image in History and Social Studies Text Books:

The following extracts are taken from books on Social Studies or Geography. They also point the Arabs negatively on several occasions:

World Geography:

There is a comic in this book showing three weird creatures, arriving at the United Nations from another planet and occupying the front places. Peeping from behind was an Arab in his traditional Arabic gown and the caption of

women from daily activity is regarded as degrading. But it has to be acknowledged that many women, although by no means all, have welcomed a stricter reinforcement of such behavior.'(Beddis, 1995: p:154-155)

The author goes on to say:

'The Koran, the holy book of Islam, in fact represented a big advance for women who had been regarded up till then as male possessions. Muhammad gave women a clear legal status as independent human beings, with strict rules about marriage contracts and the protection of dowries in the case of widowhood or divorce. Polygamy was permitted only if all wives were treated equally and justly. Women were allowed to control their own money without reference to husband or father, long before this was the case in Britain.'(Beddis,1995:p:155)

The quotation truly does justice to the status of the eastern woman in the Arab and Muslim world. It contradicts the distortion illustrated in the story. Beddis contends that many people tend to base their judgments on one side of the story. They ignore the fact that women have been prime ministers in Turkey, Pakistan and Bangladesh. What does all this point to?

David and Goliath:

'The Palestinians attacked Israel and wished to destroy it.' Goliath said: 'I will destroy the land of Israel.' He roared daring the soldiers of Israel. On the other hand 'David dared Goliath' and 'Goliath has been killed by young David.' Finally 'Israel was saved after the death of Goliath'. (Butler, 1988)

The above quotation is highly misleading. The Koran deals with the battle at some length. In its inimitable way it glorifies the victory of David over Goliath, for it was a victory of truth against untruth, and of belief against unbelief. It was a part of the on-going struggle between the chosen ones of God and the follower of the Devil. To present it as strife between the Israelis and the Palestinians is doing havoc with history. In fact, Islam accords greater honor and respect to David. While the Jewish holy book accuses him of adultery and charges him for seducing the wife of his neighbor and military commander, the Koran glorifies him as a true servant of God and one of most revered Messengers of Allah, like Abraham, Moses, Jesus and Mohammed (May Allah's peace and blessings be upon them all).

Wide Range Book:

'They (Israelis) were harassed.' 'The Israelis gathered together' 'swarming

The author of the story tries to create a biased image of the known Arabic figures. He used the technique of altering the names of the Caliph and the poet. The obvious aim was to create ignorance and confusion in the minds of the people. The names of Haroon Al-Rashid and Abu Nawas were altered to Haruni Al-Rashidi and Abu Nawasi.

After reading this story, it becomes apparent that no person sane in his mind would believe that a castle could be built in the sky. Here, the situation is so explicit, indicating that only an Arab would believe in such a thing short on intelligence and perhaps sanity, as probably he is!

Historically, Arab culture reached its peak during the reign of Haroon Al-Rashid (786-809) the most famous of the Abbasid Caliphs. In his time, the central government was well organized. It consisted of various divans or departments, which looked after matters of justice, finance, the army, and the postal services. Officials under a prime minister called the Vizier organized these. Haroon was in touch with all the great rulers of the day including Charleman. However, in course of time, the Abbasid dynasty went into decline for various reasons and by the eleventh century the Empire was in a state of collapse.

We have thus absorbed in the cited extracts how the Arabs were and are projected in poor light. The authors do not spare even the Eastern woman. The following extracts provide the evidence:

Work it out:

The setting is an Arabian palace with lots of cushions covering a bench or chase lounge. Here, Queen Diana, the reclined Sultana of Abadana is eating a bunch of grapes. A slave holding a long ostrich-feather fan attends her. The slave waves the fan continuously with one hand while in the other he has a large drum stick with which he bangs a huge gong. Each time the gong is struck, everyone on the stage vibrates until the noise dies down. (Edwards, 1993)

The above story reflects a false image of the Arabian woman and degrades her status in the society. The picture thus painted seems like an illusion when compared to the reality of the situation

There are other authors who do not share the view of the writer of the above story. For example, Beddis has stated in The Third World:

'It is generally felt in western countries that women are unfairly treated and discriminated against in Islamic societies. The compulsory wearing of veils, the denial of basic education to girls and the general segregation of

Across the seas:

The story is about an Arab and his son named Salim. They are working together in ploughing the soil with the help of a small donkey pet-named as Moonlight and a camel called Omar.

'Salim who was ten years old', lived in a mud house on a small farm in Morocco with his father, his mother and Mr. Moonlight (his small donkey). 'Salim was helping his father to plough up the earth in their field'. 'His father walked ahead and pulled the plough with a rope slung over'. 'A camel driver named Mustapha was having a hard time with one of his camels'.

> * 'Salim patted the camel's soft neck'. 'He pulled down his head and whispered into his ear'. 'The camel grew quiet'. 'So Salim and his father took Omar home with them'. 'So they hitched the pulling rope to the camel'. 'Pull, Omar, pull!' (Ginn, 1990)

Further explanation would not be necessary as the story presents a distorted image of the Arabs, that is, that they are typically backward and too simple-minded people. Moreover, the name given to the camel 'Omar' is the name of Islam's second Caliph- one of the all-time greats in respect of strong faith in Allah, in his extraordinary administrative ability, and in his amazing military acumen.

Thus, the above cited two extracts are clearly meant to represent Arabs as symbols of imprudence and the lack of sense that reduce them to the level of a laughing stock. The constant repetition of this kind of attempts must be taken note of in order to dispel the misconceptions around the subject.

Finding A Way:

The story under the above noted title is about a court poet named 'Abu Nawasi', who attends the Caliph 'Haruni Al-Rashidi's' court with many others, perhaps scholars, thinkers and clergymen. We come to know that one day, this poet 'Abu Nawasi' quarreled with one of the rich men in the town. The subject of the quarrel was that 'Abu Nawasi' believed that he could build a house in the sky in three days The rich man was taken away by this and thought it to be an insane idea and so he informed the Caliph about it. In the beginning, the Caliph was upset but this situation soon eased as he saw from the window, that the house was nothing but a kite which 'Abu Nawasi' had made and 'tied the end of the string to a tree-stump in the field'. When the 'Caliph went out into the garden and looked up into the sky, and far away saw a house'. He said, 'Why, I can see a house! Abu Nawasi, you are a clever man!' (Clymer, 1989)

the text to the smallest unit (The word) because the word is an indication for understanding the values or concepts. In addition to that, the author having a large number of documents and samples will find it cumbersome to use units bigger than the word. Textbooks were selected for studying the following subjects:

1. English Literature

2. History

3. Geography

4. Social Studies

Selection of Textbooks:

For the purpose of the study, various text books were selected which covered the four areas mentioned above. They are in use in some of the American and British schools. A letter was sent to all schools in the UAE to send one sample of the textbook relating to each subject in addition to some samples was sent by customs to the Ministry of Information, these samples should not be released without permission from the Ministry of Education. After receiving these books the author read and reviewed the representative textbooks (see appendix B), the units of analysis were sentences or words, which referred to Islam, Muhammad, Arab, and Arab-Israeli conflict.

The author then classified and tabulated these sentences or words then compared them. The author as he was a head of private schools curriculum in the Ministry of Education started reviewing and writing comments and recommendations. In some cases the textbooks were banned or certain offending portions were deleted.

Data and Discussion:

Image of the Arabs in the West (USA):

The image of the Arabs had been dealt with differently in various texts and stories. These were analyzed accordingly. The author picked up and presented those attitudes and actions of the Arabs that link them to the desert and its ways of living. The author reviewed few extracts from several texts selected for the study, which are in use in the American schools. It was found that the extracts depicted the Arabs very similarly.

The following extracts are taken from English Literature textbooks:

accentuated by the continual comparisons with Israel and by numerous references to isolated examples of extremist actions by non-representative groups.

In reviewing seventy textbooks used in Ontario and other parts of Canada, Kenny and his associates noticed that the treatment and coverage of the Middle East is 'narrow, parochial, Western-oriented'. They also noted that the authors have not kept pace with the demographic, social and economic changes taking place in the Middle East. This fact is reinforced by the studies done in the United States on the treatment of the Middle East in the social studies textbooks.

As regards the literature on the development of social studies materials about the Arabs, one finds little scope to develop such materials for teaching about the Arab and/or the Middle East. Some curriculum guidelines are available and some instructional units have been formulated. (Kenny, 1974:p: 15)

The latest study was conducted by Al-Essa (1990) has followed the Content-Analysis Method in analyzing Social Studies Text Books. The following are its features:

1. This study emphasizes on the findings of earlier studies conducted forty years ago about the image of the Arabs in the West.
2. Most information about the Arabs was inaccurate and based on misconceptions about Islam and Arabs.
3. Certain traits of the Arabs were emphasized and distorted. They invariably are described as war-like and blood thirsty.
4. They use the term Bedu (Beduin) and Arabs interchangeably and emphasize the description of the nomads and use it as a recurring theme in most Social Studies textbooks. Moreover, they create a stereotype of the Arab people as backward and anti-social.[12]

Methodology

The author in this study has adopted the technique of the Content Analysis. This technique was defined by Donohew and Budd Thorp (1987) as 'a well organized method', aimed at helping the author to deduce the findings and describe the altitudinal content in communication and allows for reliable and valid judgments.

Donohew's and Budd Thorp Content Analysis Method conventionalizes

and social description, oversimplified complicated issues, listed outcomes while ignoring causes, and even provided moral judgment on the action of nations in the guise of factual history' (p.25).

During the Association of Arab-American University Graduates Conference held in Ohio, the MESA committee presented three papers. These papers were an attempt to clarify the true state of treatment of Arabs was entitled 'Social and Educational Basis of American Attitudes Toward Middle Eastern People'. These papers observed that certainly the Middle Eastern people were projected as stereotyped and as deteriorating in writings based on misleading information. In fact the whole information can be said to be misleading. The American attitudes were thus putting the whole of the Middle East, specially the Arabs, under tension and under constant threat of injustice.

Ayad Al-Qazzaz (1974) emphasized on the following aspects in his study:

1. Distorted and false information

2. Ignoring the particular/positive information about the Arabs

3. Negative adjectives employed regarding Arabs

4. Most of the maps and pictures

5. Rare and occasional positive statements.

Al-Qazzaz's study proved that the American attitudes towards the Arabs had never been changed. Al-Qazzaz's study concurred with the earlier studies mentioned above. It is thus a never-ending scenario of misunderstanding and misconception.(Al- Qazaz,1974, p.3)

Jarrar (1976) showed in his study that the image of the Arab as presented in social studies textbooks in U.S. high schools has all along been more negative than positive. The Evaluation Coefficient Analysis, which has been used by Jarrar, revealed that there were many negative terms commonly used to describe the Arabs and the Arab World The qualitative evaluation in his study showed that the negative image is caused by a number of factors such as omissions, stereotypes, over-generalizations, and lack of balance in presenting the materials. (P. 48)

Negative images most often encountered in these books portray the Arabs as primitive, backward, desert dwelling, nomadic, war loving, terrorist and hating. The Arab World is most often depicted as an area of desert and oil, lacking modernization, united in its hatred of Israel. Negative images are

conducted by Al -Dawa Al- Alami (1957) in the State of Ohio. In This study twenty schools were contacted for the purpose of study and one hundred and sixty-six answers were used. One hundred and sixty-one stated that they used only the textbooks in teaching about the Arabs and the Middle East. The finding of this study confirmed an element of misunderstanding, and misconception about the Arabs and Muslims although at points the information was not only vague but also imprecise. Public opinion in the USA found to be based on misconceptions and half-truths.

More findings by Al-Alami pointed out that an aspect of hatred against Arab World in the textbooks was evident in presenting the following:

1. Fragments of sentences and statements
2. Omissions of positive facts about the Arabs and Muslims
3. Misleading statements
4. Out of date information
5. Inaccurate information presented about the Arabs and Muslims
6. Overemphasis of certain themes and concepts(p.117).

Another study was conducted in Kansas high schools curricula by Michael Sulieman (1974). The findings of this study showed that the people of the Middle East were treated negatively. It was found that the textbooks taught in Kansas State either mentioned the Middle East just in passing references or had completely ignored it. Yet in another part of this study it was found that sixty-six percent of the teachers who responded had never taken a course on the Middle East. Only six percent of those teachers had studied three or more courses about the Middle East. The study also revealed that 'the Turks, Egyptians, and Arabs, are the Middle East groups most often associated with negative characteristics'.(1974a,p.11) The main findings of Suliemans' study about the Arabs were treated in a totally un-objective and misleading manner.

The Middle East Studies Association (MESA, 1973) also conducted a study about the Middle East's image in secondary schools textbooks. Grinswold (1974) as a member in MESA presented a positive image of the existing textbooks. According to him these books are 'well-written, thoroughly researched textbooks with a few discernible faults'. (1974, p 25) Another phase of the MESA study presented by Chairman Ziadeh insist that the textbooks evaluated 'erred in content, perpetuated stereotypes in political

properly organized and presented in order of the relative merit or significance of the various topics discussed. The topics are:

- Image of the Arabs in English literature

- Image of Prophet Mohammed (p.b.u.h.) in Social Studies textbooks

- Image of Islam in Social Studies and Literature books

- Arab-Israeli conflict

The review is about the studies already conducted aimed at purging the textbooks of false ideas and incorrect information which ignites tension and misunderstanding about the Arabs in particular and Muslims in general, thereby harming relations at the international level.

UNESCO (1953) sponsored a number of such studies concerning the textbooks and their role in improving international understanding. Its first conference focused on the treatment of Asia in Western textbooks (UNESCO, 1956). The second conference held in Japan also dealt with the treatment of Asia in Western textbooks (UNESCO, 1958). The third international conference held in New Zealand focused on using those publications, which narrow the gap between Eastern and Western cultures, and help promote interaction between the communities and develop ways to promote political, social, and economical cooperation with each other. It also emphasized the need to promote universal cultural values and features in all schools (UNESCO, 1960).

The fourth conference was held in West Germany. This conference focused on finding proper means to 'evaluate the textbooks and recommended the following features for all books:

1. Objectivity

2. Accuracy

3. Equality of treatment

4. Use of recent references and materials

5. Use graphing, charting and recording the latest statistics in Geography

6. Avoiding terms or expressions deemed offensive or promoting hatred towards other people (UNESCO, 1963)

The first study of its kind about the Arab image in the United States was

able to judge the effectiveness of the supervision over private schools in UAE

Assumptions:

1. It is assumed that the UAE Ministry of Education authorities are sincerely interested in improving the quality of education in the schools.

2. It is assumed that American Schools and private schools that follow American syllabus are serious about educating the students and giving them proper information about the basic values of Islam and of Arab culture,

3. It is assumed that the American schools will promote proper knowledge through their curriculum of social studies to create a sense of world citizenship and respect for humanity, since no country or community can remain immune to the events and changes taking place in all parts of the planet

4. It is assumed that parents send their children to the American Schools in the hope that they will hear positive comments and objective truth about **the world around them**.

Research questions:

1. What are the general and specific goals of teaching Social studies and Literature?

2. Does the current content of Social Studies and Literature include proper information about Arabs and Muslims?

3. What are the factors that influence the student's knowledge and information about the Arabs and Muslims?

4. What factors do the Social Studies teachers believe will improve their students' proper understanding of the Arab and Islamic culture?

5. Do the Social Studies and Literature textbooks have proper references to help American students or other students studying in these schools in the region to understand the subject objectively?

Review of related literature:

Introduction

The review focuses on several areas relevant to this study, which attempts to contribute to the Social Studies and Literature development. The data is

Introduction:

Recent studies have generally indicated that Americans tend to suffer a lack of knowledge about the world and their relationships with other countries, cultures and regions. This lack of knowledge manifests beyond the school curriculum and has even impacted national security and diplomacy. While the Arab-Islamic culture is an important fact that Americans have to deal with for all kinds of reasons, the American curriculum has failed to depict the Arabs and the Muslims fairly and objectively.

This study attempts to examine at some length the social studies and literature curriculum currently in use in American schools and in American syllabus in the Arab Gulf countries with special reference to the UAE. The study will particularly delineate how the Arabs and Muslims are depicted in these books.

The aim of this study is to show a more objective and realistic image of the Arabs in the hope that it may lead to the establishment of more positive relations between the Americans and the Arabs and contribute to a more enlightened view of the Arab culture and of Islam.

Significance of the study:

The study aims to explore with the curriculum planners a review of the Social Studies and English Literature documents, in the sense that, they should use pertinent data and analyze American Social Studies and American Literature subjectively. The study, will thus, make available information to the curriculum planners which will necessitate a re-evaluation of the current curriculum and assist the Social Studies and Literature planners to restructure their curriculum. The study will, also, raise questions for future research. The study is important in the sense that it is the first of its kind conducted in reference to UAE schools.

Limitations of the study:

This study is limited by the following:

1. The first source of limitation is that the analysis of this study is based only on the American Private Schools functioning in the UAE, which may not be considered, as representatives in other geographical areas.

2. The study is selective, as not all schools have sent their social studies and literature textbooks to the Ministry of Education.

3. A final limitation of the study is the fact that no dependable data is avail-

Abstract

This study describes in detail the content of English Literature and Social Studies textbooks currently in use in American schools and others in UAE. It starts with a historical back ground depicting the image of the Arabs since World War 11 up to the end of 20th century.

The study then goes into explaining and demonstrating the objectives behind the distort on the Arabic image throughout the American Social Studies and English Literature curriculum. The discussion is not an elaborate description of Social Studies but rather a look at the influences on the student's thinking. In the USA contemporary Social Studies and English Literature must be shaped and planned in order for them to make the best possible contribution to the construction of good relation between both Arabs and Americans.



The Distorted Image of the Arabs as depicted in American Social Studies and Literature Textbooks: A case study based on American Curricula used in the UAE and Other documents

Doctor
Musa Rashid Hatamleh *

* Researcher in Education

Publishing Priority: -

Publication priority is given as per the following: -

Researches advanced by members of the teaching staff of the Islamic & Arabic Studies College - Dubai.

I- Arrival date of the proposed research to the editing director, and the priority is given to researches that arrive first after amendment.

II- Priority is given to the diversity of the topics of researches and the researchers as much as possible.

Notices: -

1- The materials published in the journal represent only the standings and viewpoints of their writers and not the journal or its orientation.

2- The sequencing of researches is subject to technical considerations.

3 The proposed researches are not sent back to their writers by the journal, whether published or not.

4- The researcher is not authorized to ask for not publishing his/her research after being duly advanced to the editing board except for reasons deemed plausible and convincing by the editing board and this should be prior to being duly notified with the acceptance of his/her research for publishing.

5- The journal excludes any research that doesn't conform or cope with the previously stated conditions.

6- The journal pays gratuities against published researches, book reviews or any other related works

7- The researchers shall be duly given one copy of the journal and fifteen (15) copies of his/her research cover by the hard cover of the journal.

Rules of Publishing

I. The researches shall be genuinely produced and strongly related to any of the different fields of Islamic Studies and Arabic Language.

II. The proposed researches shall be of comprehensive and objective nature and of academic novelty and depth.

III. The research shall concentrate on any of the contemporary issues and on providing possible solutions for the same in accordance with the sharia'h laws and Islamic legal standings.

IV- The proposed research shall not be part of the researcher's MA or Ph D. dissertation, not previously published on whatsoever from - including researches advanced for publication at any other institutions - and this is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researchers.

V. The researches, which embody Quranic quotations or prophetic sayings "Ahadith", are required to be properly marked and foot-noted.

VI. The proposed researches are required to be error - free on grammatical basis as well as syntactical basis, in addition to paying close attention to the rules of punctuation of the Arabic Language and marking word-endings.

VII. The proposed researches should be systematically organized inquisitively oriented and genuinely edited, in addition to the following and strictly adopting a well accredited scientific method such as referencing, phot-noting, bibliographies etc., and last but not least, it is a requirement that each and every page should contain its own referencing scheme and phot-notes at the end of the same page.

VIII- A Bibliography of all used book, references and periodicals should be provided in an alphabetical order, in addition to providing the publishing authority and publishing date.

IX- The researcher should conclude his/her research with a conclusive assumption, recommendations, findings or viewpoints, crowing such research.

X. The research should be written by computer typing, regular typewriter or clear handwriting and in one face page.

XI- The researcher should send four copies of his/her research to the journal.

XII. The researches may be accepted either in Arabic or English languages, provided that it counts not more than fifty (50) pages.

XIII- The researcher is obliged to provide a one-page summary of his/her research both in Arabic and English Language.

XIV- The researcher is kindly requested to attach an autobiographical account including his/her name, academic status, position, place of work and full address.

XV. The research can be authentic investigation of a transcript, and in such case the well-accredited scientific procedures applicable in this regard should be applied, and a copy of the transcript must be attached.

The nature
Of the Journal and its objectives: -

I- The journal publishes genuinely produced scientific researches, prepared by scholars specifically specialized in Islamic studies and Arabic language with all their branches and sub-specialties, and all this is done in a tireless effort to enrich the quality of scientific research in such areas.

II- The Journal aims at catering for contemporary and potential problems and providing possible academic and practical solutions for the same, all in the context and framework of Islamic Sharia'h, and the Journal gives priority to typical problems of the U.A.E., Gulf region and the Arab and Islamic world respectively.

III- The Journal seeks to strengthen bilateral and scientific relations between the Islamic & Arabic Studies College - Dubai and its counterparts in the universities of the Gulf region, Arab and Islamic world and global-wide ones.

IV- The Journal paves the way and gives room for its members of staff so as to publish their scientific and thought product and simultaneously develop their intellectual abilities.

V- The Journal pays close attention to the new and contemporary scientific trends both in Islamic & Arabic Studies, as by being up dated and fully acquainted with recent books, periodicals, bibliographies, researches and other publications, and following also each and every MA/Ph.D. Dissertations duly accredited by universities through out the Gulf, Arab and Islamic world and world wide, in addition to related conferences, meetings, symposiums, seminars and other reviews of contemporary Sharia'h researches, books and other topics related to Islamic cultural heritage.

VI- Publishing contemporary legal opinions, commenting on scientific and controversial issues, highlighting some of the public lectures presented in the cultural season of the College and some items of news about the College.

VII- Enhancing the chances of scientific and cultural exchange and interaction with publications of counterpart colleges and universities worldwide.

VIII- The proposed researches are subject to assessment as per the basis and rules of the journal. Such assessment is conducted and duly undertaken by well-versed scholars and experts in both Islamic Studies & Arabic Language, in an endeavor to promote the quality of scientific research in such areas. One of the basic rules adopted by the journal is not allowing the disclosure of researchers to referees and vice-versa, regardless to whether the referees have agreed to publish the researches at issue without any amendments, cited some discrepancies and suggested some amendments or ultimately disqualified researches for publication.

IX- The list of local and international referees is usually decided after consultation with concerned scientific departments and counterpart colleges and universities, and such list is usually renewed on annual basis.

X- Gratuities are paid to beneficiary referees as per the rules currently adopted by the college.



UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 27
Rabial II, 1425H - June 2004G

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the **"Ulrich's International Periodicals Directory"** under record No. **157016**

e-mail: iascm@emirates.net.ae

كُلِّيَّةُ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ في سطور

مجلس الأمناء

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسس الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والادارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمّق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه، ينهل من ثقافة العصر، ليؤدي دور الدعوة إلى الله، ونشر الإسلام في داخل البلاد وخارجها.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية ومعرفة.
- تخريج الخطيب المتمكّن من اللغة وفن الخطابة.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمّقة في فهم دينها لتشارك أخاها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلاميًا سليمًا.

أقسام الكلية

تضم الكلية أربعة أقسام تشكّل في مجموعها وحدة متكاملة، وتمثّل مقرّراتها المتضافرة جميعًا منهاج الكلية، ولا يتخرّج الطالب إلاّ بعد نجاحه فيها، وهي:

١ - قسم الشريعة.

٢ - قسم أصول الدين.

٣ - قسم اللغة العربية.

٤ - وحدة المتطلبات

- وتجدر الإشارة إلى أنّ في الكلية فرعين: فرعًا للطلاّب وفرعًا للطالبات.
- كما أنها شرعت في الدراسات العليا في تخصصي الشريعة واللغة العربية للطالبات توّجت به رسالة الكلية العلمية.

نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها: العلمي والأدبي أو ما يعادلهما.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طُبق في العام ٢٠٠١/٢٠٠٢.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقرّرة.

نظام القيد والقبول

- يقبل في الكلية كلّ من كان حاصلاً على الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامّة أو ما يعادلهما. من أبناء دولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون الخليجي بنسب تحدد كل عام.
- يتعهّد الطالب عند التحاقه بالكلية بعدم مخالفة مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية وأنظمة الكلية والالتزام بالإسلام عقيدةً وعبادةً وسلوكًا.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كلّ سنة موسمًا ثقافيًا، يحاضر فيه نخبة من العلماء، والأساتذة والمفكّرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامّة.
- تصدر الكلية هذه المجلة وهي إسلامية فكرية محكمة، مرتين كلّ عام، وتسمّى باسمها، وتنشر بحوثًا ودراسات جادّة للأساتذة والعلماء من داخل الكليّة وخارجها.

ISSN 1607-209X

UNITED ARAB EMIRATES- DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 27
Rabial II, 1425H - June 2004G

e-mail: iascm@emirates.net.ae